Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft

6. Jahr Geisteswissenschaftliche Klasse Heft 5

Iranische Beiträge I

Von

Hans Heinrich Schaeder

1 9 3 0

Max Niemeyer Verlag / Halle (Saale)

1. Auflage

 / Gedruckt bei Karras, Kröber & Nietschmann in Halle (Saale)

Zur Beachtung

Die eingeklammerten Zahlen am Kopfe jeder Seite bezeichnen die Seitenzahl des Einzelheftes, die nicht eingeklammerten Zahlen diejenige des Jahresbandes

Willy Bang Kaup

in herzlicher Verehrung

9. August 1929

Vorwort

Der Titel dieser Schrift möge a potiori verstanden werden. Die in ihr gesammelten Aufsätze, von denen die ersten vier — geschrieben in der Hauptsache im Oktober 1928 — miteinander zusammenhängen, haben es gemeinsam mit Fragen der iranischen Geschichte, zumal der Literatur- und Religionsgeschichte zu tun. Aber die Ausgangspunkte liegen zumeist außerhalb von Iran. Das hängt mit der kulturgeschichtlichen Lage Irans zusammen: es ist immer ein Kolonialland der Kultur Vorderasiens gewesen, von der — uns fast entschwundenen — Kultur des Mederreiches und Zarathustras Reformwerk im 6. Jh. v. Chr. bis zur Islamisierung. Anderseits ist es, als das wahre Land der Mitte auf dem asiatischen Kontinent, zum Kulturspender nach dem Osten hin geworden, von der Zeit der Saken und Kuschan bis zur Einbeziehung der Türken und Mongolen in die islamische Kultur. Und die außerordentliche Spärlichkeit und Lückenhaftigkeit der autochthonen geschichtlichen Überlieferung bis ins ausgehende 10. Jh. n. Chr. zwingt uns auf Schritt und Tritt, im Westen und im Osten Ausschau zu halten, um unsere Kenntnis von Iran selber zu fördern.

So betrifft die erste der nachstehenden Abhandlungen eine Institution der achämenidischen Verwaltung, die in der iranischen Überlieferung selber nur noch schattenhaft, deutlich dagegen im Alten Testament sichtbar wird. Die zweite hat es mit der literarischen Analyse eines alttestamentlichen Textes zu tun; aber dieser Text bezieht sich auf ein denkwürdiges Unternehmen der inneren Politik des Achämenidenreiches im 6./5. Jh. Beide Kapitel stehen im Verhältnis wechselseitiger Ergänzung zu meiner gleichzeitig erscheinenden Monographie 'Esra der Schreiber' (Tübingen 1930).

Die dritte und vierte Abhandlung sind Studien zum 'Reichsaramäischen', der aramäischen Verwaltungssprache und -schrift im Achämenidenreiche. Ihre Erforschung, und sie allein, wird die Ausgangspunkte für das Verständnis des iranischen Schriftwesens und damit eines Hauptfaktors der iranischen literarischen Entwicklung in einem Zeitraum von nahezu anderthalb Jahrtausenden ergeben. Denn an sie schließt sich nicht allein die Ausbildung des Pahlavi in seinen verschiedenen Ausformungen an, sondern damit zugleich auch ein wichtiges Stück der Vorgeschichte des Awesta, bis zu seiner endgültigen Fixierung mit Hilfe des awestischen Alphabets. Wir operieren heute mit

bereits ziemlich fest gewordenen Hypothesen von der 'awestischen Vulgata', dem aus ihr zu rekonstruierenden 'sasanidischen' und 'arsakidischen' Awesta. Aber das sind noch recht schwankende Größen, die auf keinen festen Grundlagen stehen. Zwei Vorarbeiten — man gestatte hier einige programmatische Sätze — sind vor allem zu leisten. Erstens ist die Orthographie des Reichsaramäischen zu studieren, die das Muster für den Schriftgebrauch des Pahlavi abgab — und dazu wollen die Kapitel III und IV dieser Schrift einige Beiträge liefern. Zweitens sind aus den Pahlavi-Kommentaren zum Awesta und den übrigen Parsenschriften die in Pahlavischrift aufgezeichneten awestischen Namen und Wörter zu sammeln und zu analysieren: denn in ihnen hat man vielfach, wenn nicht meistens, nicht Transskriptionen von awestischen Schreibungen, sondern umgekehrt die aus einer Zeit, da es das awestische Alphabet noch nicht gab, erhaltenen alten Schreibungen derselben zu sehen, aus denen sie erst in die differenziertere awestische Schrift umschrieben sind. Dazu kommt ein drittes und wichtigstes Erfordernis: die Veröffentlichung der in Turfan gefundenen Reste des Pahlavi-Psalters. Die vor dreißig Jahren von F. C. Andreas unternommene Ableitung des awestischen Alphabets hat zu einer ihrer Hauptvoraussetzungen die Annahme, daß bereits der Form des Pahlavi, aus der das Awesta in das neue Alphabet transskribiert wurde, die das spätere Buchpahlavi kennzeichnenden Ligaturen eigentümlich gewesen wären. Nun beweist aber der frühestens um 550 n. Chr. entstandene Pahlavi-Psalter für diese Zeit das Vorhandensein einer noch völlig deutlichen und von jenen Ligaturen freien Buchschrift, die dem Duktus der sasanidischen Inschriften wesentlich näher steht als der später als Buchschrift durchgedrungenen Kursive. Die Einführung des an das Vorbild der griechischen Schrift angelehnten awestischen Alphabets aber und die Aufzeichnung des Awesta in ihm ist mit aller Sicherheit bereits in das 4. Jh., in die Zeit Schapurs II. und des großen mazdayasnischen Reformers Āδurbāδ i Māraspandān zu setzen. Die daraus entstehende Aufgabe, die schriftgeschichtliche und phonetische Bestimmung des awestischen Alphabets noch einmal zu beginnen, ist bereits von H. Junker in bedeutender Weise gefördert worden. Nichts aber ist für die Ermittlung der Textgeschichte des Awesta fruchtbarer und aufschlußreicher als die stete Rücksichtnahme auf die an überraschenden Analogien reiche Geschichte des alttestamentlichen, insbesondere des pentateuchischen Textes.

Die fünfte, aus gegebener Veranlassung verfaßte Abhandlung hat es mit der Untersuchung eines einzelnen Begriffs zu tun, dessen Erklärung für die iranische Religionsgeschichte von Belang ist. Sie versucht, ein vermeintlich aramäisches Lehnwort im Mittelpersischen, das von da ins Arabische übergegangen ist, als echt iranisch zu erweisen.

Damit dies Heft — eine sehr verspätete Gabe zu dem Tage, den das Widmungsblatt nennt — noch, wie vorgesehen, in den 6. Jahrgang der 'Schriften' aufgenommen werden könne, mußte ich es jetzt (März 1930), früher als ich gewünscht hätte, zum Abschluß bringen. Ich hoffe ihm bald ein zweites folgen zu lassen.

Dankbar vermerke ich noch, daß ich das für das mittelpersische Studium grundlegend wichtige Glossar von H. S. Nyberg (Hilfsbuch des Pehlevi II) in den Korrektur- bzw. Aushängebogen bis zu Bogen 14 benutzen konnte. Dagegen wurde mir leider P. Leanders Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen erst so spät bekannt, daß ich nur noch in den Nachträgen — die man nicht übersehen wolle — auf sie Bezug nehmen konnte. — Durch freundliche Hilfe bei der Korrektur hat mich Herr Wilhelm Eilers zu Dank verpflichtet.

Leipzig, Oktober 1930.

Hans Heinrich Schaeder

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen:

BA, ba. = Biblisch-aramäisch;
EP = Elephantine-Papyri (s. S. 203 A. 3);
Eph. = M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik.

Iranische Beiträge I

Von Hans Heinrich Schaeder

I.

Ein Terminus der achämenidischen Kanzleipraxis im Alten Testament und im Mittelpersischen

1. Die aramäische Verwaltungssprache im Achämenidenreiche. — 2. Aram. *mp̄āraš* Esra 4, 18, hebr. *mp̄ōrāš* Neh 8, 8. — 3. Hebr. *šēm hamp̄ōrāš*. — 4. Mittelpersisch *uzvārišn*. — 5. Die griechischen Versionen von Esra 4, 18; Neh 8, 8. — 6. § 70 der Behistun-Inschrift.

1. „Das Reich der Achämeniden ist ein gewaltiger, die gesamte Welt des Orients vom Mittelmeer bis zum Indus und zur aralo-kaspischen Einöde umfassender Kulturstaat, eine der bedeutendsten Schöpfungen, welche die lange Geschichte des Orients aufzuweisen hat. Es ist, wie alle orientalischen Monarchien, ein durchgebildeter Beamtenstaat. Das Zentrum der Verwaltung bildet der Hof in Susa mit seinen zahlreichen Beamten und Bureaus und der königlichen Kanzlei, die ihre Anordnungen in alle Provinzen verschickt und aus ihnen die Berichte und Eingaben erhält." An diese Worte Ed. Meyers [1]) knüpfen wir die Untersuchung einer charakteristischen Erscheinung in der achämenidischen Kanzleipraxis an, deren Aufklärung dazu dienen kann, die exakte Bedeutung eines aramäisch-hebräischen Begriffes im AT festzulegen. Daraus ergeben sich dann weiter neue Aufschlüsse über die Texte, in denen dieses Wort auftritt.

Es war der Genius des großen Dareios, der für den Verkehr der staatlichen Behörden untereinander und mit den Untertanen eine feste, für das ganze gewaltige Reich einheitlich geregelte Form schuf. Der Grundsatz der Schriftlichkeit beherrschte den ganzen Verwaltungsdienst. Jedem Satrapen und Unterstatthalter war eine Kanzlei unter einem eigenen Chef und mit geschultem Personal beigegeben. Das Zentrum des ganzen amtlichen Schriftverkehrs lag in der Reichskanzlei in Susa. Es bedeutete nun einen meisterhaften administrativen Griff, daß Dareios den amtlichen Schriftverkehr in einer und derselben Schrift und einer und derselben Sprache, nämlich der aramäischen, durchführen ließ [2]). Für die neue Verwaltungssprache hat in einer seiner letzten Arbeiten

[1]) Der Papyrusfund von Elephantine 23.

[2]) Der Verfasser des Estherbuches, der ja auch Xerxes bald nach Nebukadnezar ansetzt, weiß davon nichts mehr (1, 22; 3, 12; 8, 9). Wie unklar die historische Erinnerung an die Perserzeit, zumal in chronologischer Hinsicht, bei den Juden der späteren Zeit ist, zeigt G. F. Moore, Judaism I, Kap. 1.

J. Markwart glücklich den Begriff 'Reichsaramäisch' geprägt[1]); wir verwenden ihn in dieser Arbeit. Durch die Initiative des Dareios trat das Aramäische, das in Babylonien als Sprache des täglichen Lebens zur Zeit der Begründung des achämenidischen Reiches das Akkadische im wesentlichen verdrängt hatte, in die Funktion ein, die das Akkadische seinerseits jahrhundertelang, wie bereits in der Zeit der Urkunden von Tell-el-Amarna, erfüllt hatte.

Schon seit dem 8. Jh. tritt das Aramäische als diplomatische Verkehrssprache und als Sprache des Handels auf. Die Bedeutung, die es als internationales Verständigungsmittel im Ausgang dieses Jahrhunderts besaß, wird durch eine bekannte Episode aus dem Jahre 701 beleuchtet. Als in überaus kritischer Situation die Deputierten des Königs von Juda Hiskia, drei hohe Hofbeamte, mit dem Obermundschenken des Sanherib unter den Mauern von Jerusalem verhandeln, bitten sie ihn, um von ihren auf der Mauer stehenden Volksgenossen nicht verstanden zu werden, aramäisch und nicht 'jüdisch' zu sprechen[2]). Daraus folgt natürlich keineswegs, daß zu dieser Zeit die aramäische Sprache in Palästina bereits im Vordringen gewesen oder von den Vornehmen schlechthin verstanden worden wäre[3]). Vielmehr zeigt der Vorfall, daß die drei Hofmänner durch ihre amtliche Stellung gehalten waren, außer ihrer hebräischen Muttersprache eine Diplomatensprache zu verstehen. Diese aber war, selbst im Verkehr mit assyrischen Staatsmännern, nicht mehr deren ererbte Sprache, sondern das Aramäische. Dareios brauchte also nur eine Tradition aufzunehmen, die wir schon hundertachtzig Jahre vor ihm bezeugt finden.

Der große Vorzug, den das Aramäische vor den drei offiziellen, auf den Inschriften der Achämeniden vertretenen Sprachen: der persischen, der elamischen und der babylonischen hatte, lag darin, daß es seit der Wende des 9. Jhs. mit einer alphabetischen Schrift verbunden war. Im alten Orient hängen Sprache und Schrift engstens miteinander zusammen. Die Übernahme einer Schrift bedeutet zunächst immer auch die Übernahme der mit ihr zusammengehörigen Sprache. Naheliegende Beispiele sind die Rezeption der sumerischen Schrift durch die Akkader, der babylonischen durch die Hethiter[4]). Die

[1]) „So nenne ich die aramäische Kanzleisprache der Achaimeniden, in welcher die Mehrzahl, wenn nicht alle, aramäischen Schriften und sämtliche Papyri der Achaimenidenzeit, sowie die aramäischen Stücke in den Büchern 'Ezra und Daniel abgefaßt sind." Ungarische Jahrbücher VII (1927) 91 [1]. — Vgl. OLZ 1928, 610.

[2]) 2. Kg 18, 26 = Jes 36, 11.

[3]) So zuletzt Bauer-Leander, Gramm. d. Bibl.-Aram. 4.

[4]) Ich zitiere hier schon die Äußerung eines Gelehrten, der in der bevorzugten Lage ist, das Hethitische mit dem Pahlavi vergleichen zu können. A. Goetze, Maduwattaš (1928) 120, sagt: „Mit der Ansicht, daß alles Akkadische in den Bo[ghazköi]-Texten auch akkadisch zu lesen, also Lehngut sei, kann ich mich nicht befreunden", und merkt dazu an: „Zu beweisen ist das eine wie das andere sehr schwer. Ich möchte vorläufig nur auf vier Punkte aufmerksam machen: 1. Die Ideogramme (auch akkadische) wechseln mit phonetisch-hethitischer Lesung. Hat die Sprache sich den Luxus zweier Ausdrücke für denselben Begriff erlaubt? 2. Soll z. B. ein so häufiges Wort wie die Negation *Ú-UL* meistens auch so gesprochen worden sein? (Vgl. die ganz ähnliche Kontroverse unter den Pehlevi-Forschern vor Entdeckung der phonetisch geschriebenen Turfan-Texte.) . . ." Es fehlt an einer für Nicht-Assyriologen brauchbaren Abhandlung über die Art der Ideogrammverwendung in den mit Keilschrift geschriebenen Sprachen sowie über die Anlage der bilinguen Texte und Vokabulare, zu denen es im Pahlavi Analogien gibt.

Geschichte des Aramäischen ist an Beispielen für eben dieselbe Erscheinung reich.

Die Aramäer übernahmen die kanaanäische Schrift vermutlich von den Phöniziern. Darum ist die älteste ihnen zuzuweisende Inschrift, die des Königs Klmu von Ja'di, phönizisch verfaßt, freilich mit Einmischung deutlicher Aramaismen; und erst allmählich setzte sich in den Inschriften das Aramäische gegen das Phönizische durch. Genau so übernehmen die arabischen Nabatäer siebenhundert Jahre später mit der aramäischen Schrift auch die Sprache, und der Prozeß der allmählichen Durchsetzung des Aramäischen mit Arabischem[1]) bis zur vollen Emanzipierung des Arabischen läßt sich bis zu dem ältesten eindeutigen epigraphischen Zeugnis des Nordarabischen, der Grabinschrift des Imra' al-Qais vom Jahre 328 n. Chr.[2]) verfolgen.

Gleichen Wesens ist nun ein Vorgang, der zwischen den beiden eben bezeichneten liegt. Dareios I. führte das Aramäische in Schrift und Sprache in die achämenidischen Kanzleien ein. Daß die Sprache im Gebrauch von Schreibern in denjenigen Provinzen, in denen das Aramäische nicht Landessprache war, barbarisiert wurde, zeigen die lydisch-aramäische Bilinguis von Sardes[3]) und die vermutlich auch noch in die Achämenidenzeit gehörenden Inschriften von Arebsun in Kappadokien[4]). Daß anderseits das Aramäische noch über die Achämenidenzeit hinaus in ehemals zum Reich gehörigen Provinzen gebraucht ward, in denen kein Mensch aramäisch verstand, zeigt die nach aller Wahrscheinlichkeit ins 3. Jh. gehörende Inschrift von Taxila in Nordwestindien[5]).

An drei Stellen des achämenidischen Reiches ist die aramäische Schrift von der aramäischen Sprache losgelöst und auf eine andere Sprache übertragen worden. Die Juden in Palästina ersetzten nach der Rückkehr aus dem Exil und der Restauration der Gemeinde in der Mitte des 5. Jhs. die altkanaanäische Schrift durch die aramäische und zeichneten in ihr die hebräisch abgefaßten Urkunden ihrer heiligen Überlieferung auf, während gleichzeitig die hebräische Sprache unter ihnen unaufhaltsam von der aramäischen verdrängt wurde. Die radikalste Ablösung der aramäischen Schrift von der Sprache und ihre Übertragung auf ein nichtsemitisches Idiom vollzog sich, wahrscheinlich schon im 5. Jh., in Nordwestindien, wo aus der aramäischen Schrift, unter Anpassung an die mittelindischen Lautverhältnisse, die Kharoṣṭhī-Schrift abgeleitet wurde[6]). Am schwersten dagegen, und in einer durchaus eigentümlichen Art, vollzog sich die Trennung von Schrift und Sprache auf dem Boden von Iran selber.

[1]) Vgl. die interessante, wesentlich arabische, aber noch mit aramäischen Reminiszenzen durchsetzte Inschrift von al-Ḥigr (267 n. Chr.) bei Lidzbarski, Eph. III 84 f.

[2]) Eph. II 34 ff.

[3]) Veröffentlicht von E. Littmann, Sardis vol. VI: Lydian Inscriptions, part 1, 1916; zuletzt behandelt von F. Sommer und P. Kahle, Kleinasiatische Forschungen I.

[4]) Eph. I 59 ff. 319 ff. — Lidzbarski hat Material zur Neuherausgabe dieser schrift-, sprach- und religionsgeschichtlich gleich wichtigen Inschriften hinterlassen, ZDMG 82 Heft 3/4 CV.

[5]) JRAS 1915, 191 ff.

[6]) G. Bühler, Indische Paläographie (1896), 19—30; H. Jensen, Geschichte der Schrift (1925), 200 ff.

Von einer bestimmten Zeit, wahrscheinlich von der Befestigung der national-iranischen Herrschaft der Parther an, ging man dazu über, iranisches Idiom in aramäischer Schrift zu schreiben, jedoch so, daß man als Ideogramme eine Anzahl geläufiger Worte beibehielt, die man nun zwar noch aramäisch schrieb, aber iranisch aussprach. Dies ist die Entstehung des sogenannten Pahlavi, genauer gesagt: der drei bisher bekannten Systeme iranischer Schreibweise mit Beimengung aramäischer Ideogramme, des 'parthischen' (*Pahlavīk* im engeren Sinne), des sogdischen und des persischen (*Pārsīk*).

Es ist nun vor allen Dingen notwendig, sich den Gebrauch der aramäischen Schrift und Sprache in den achämenidischen Kanzleien konkret vorzustellen. Es steht fest, daß Dareios das Aramäische für das ganze Reich einführte, also für einen riesigen Länderkomplex, von dessen Bewohnern nur einem geringen Bruchteil das Aramäische geläufig oder auch nur verständlich war. Wenn es auch im offiziellen Gebrauch in Lydien und Ägypten erscheint, so ist doch in beiden Fällen vorauszusetzen, daß seine Anwendung auf die Kanzleien beschränkt blieb. Es wäre nun irrig anzunehmen, daß die Einführung des Aramäischen nur für die Westprovinzen gegolten hätte, während sich in den östlichen Satrapien der amtliche Schriftverkehr in einer anderen Sprache, etwa der altpersischen und der dazugehörigen Keilschrift, vollzogen hätte. Daß in der Persis selber inschriftlicher Gebrauch des Aramäischen neben den drei offiziellen Sprachen der Achämenideninschriften vorkam, wird durch die von E. Herzfeld bei Naqsch i Rustam gefundenen Reste einer aramäischen Version der Inschrift des Dareiosgrabes[1]) bewiesen. Daß das Aramäische tatsächlich auch im fernen Osten gebraucht wurde, zeigt die bereits erwähnte Entstehung der Kharoṣṭhī[2]). Anderseits war das Altpersische Provinzialsprache der Persis und von den nord- und ostiranischen Dialekten so verschieden, daß es keineswegs die natürliche Eignung zur amtlichen Verkehrssprache für den Osten hatte. Endlich aber war es an ein Keilschriftsystem gebunden, das zwar gegenüber dem babylonischen und dem elamischen erheblich vereinfacht, aber im Vergleich mit der aramäischen Schrift doch noch höchst kompliziert war[3]). Außerdem kam es für die Beschriftung der in den achämenidischen Kanzleien gleichzeitig eingeführten Schreibmaterialien, Leder und Papyrus, sowie für Rohrfeder und Tinte nicht in Betracht. Es widerstrebt uns zunächst der Gedanke, daß in ostiranischen Kanzleien das Aramäische gebraucht wäre, aber was in Ägypten und Lydien möglich war und tatsächlich wurde, das konnte auch im Osten durchgeführt werden. Endlich ist noch zu bedenken, daß in den Anfängen der Achämenidenherrschaft in Iran geschulte einheimische Kräfte für den Kanzleidienst kaum zu beschaffen waren, sondern aus dem Lande, in dem die Schreiberkultur seit alters blühte: aus Babylonien geholt werden mußten[1]) — ähnlich wie im 7. nachchristlichen Jahrhundert die muslimischen Araber irakische Schreiber bei der Unterwerfung der iranischen Provinzen mit sich führten[2]).

[1]) ZDMG 80, 244.

[2]) Das hat Bühler schon vor Jahrzehnten klar gesehen und ausgesprochen, a. a. O. 20 f.

[3]) Daß die altpersische Keilschrift eine Vereinfachung der älteren Systeme im Hinblick auf eine Buchstabenschrift, und zwar auf die aramäische, darstellt, haben F. Hommel, Grundriß der Geschichte und Geographie des alten Orients I (1904) 203 und A. Meillet, Gramm. du vieux perse 41 gesehen. Dieser formuliert treffend: „Devant la graphie perse, on a l'impression d'une graphie araméenne faite avec des signes cunéiformes.“

Es ist auch schwer denkbar, daß im Verkehr der Zentralregierung mit den Provinzial- und Lokalbehörden, wie besonders Ed. Meyer angenommen hat, persische Originalurkunden mit beigegebener aramäischer Übersetzung ausgetauscht worden wären. Abgesehen davon, daß dies Verfahren eine unzweckmäßige technische Erschwerung des Verkehrs bedeutet hätte, muß man fragen, wem denn die persischen Originalurkunden hätten nützen, wer sie hätte lesen sollen. Von den persischen Aristokraten, mit denen die Satrapien besetzt waren, war wohl, ebenso wie der Großkönig selber, kaum einer imstande, Geschriebenes zu lesen. In der Reichskanzlei war es Sache der Beamten, Erlasse des Großkönigs nach seinen Anweisungen oder seinem Diktat aufzusetzen, bzw. einlaufende Schreiben ihm inhaltlich oder wortgetreu zur Kenntnis zu geben. Und in den Provinzen mußte es Aufgabe der Kanzleibeamten sein, außer dem Verkehr mit der Zentrale die Erlasse der Satrapen den lokalen Instanzen zu vermitteln. Wenn der persische Satrap Aršāma an den, wie sein Name Vḫprimḫi (var. Vḫprʿmḫi) zeigt, ägyptischen Zunftmeister der Schiffszimmerleute einen aramäischen Erlaß[3]), oder der Ägypter Pḫim, wahrscheinlich ein Unterbeamter, an den ihm vorgesetzten persischen Beamten Miϑravahišta eine aramäische Eingabe richtet[4]), so konnte gewiß in beiden Fällen weder der Urheber des Schreibens noch der Adressat aramäisch sprechen und schreiben. Zwischen beiden waren die Kanzlisten eingeschaltet, die, was ihnen aus persischem bzw. ägyptischem Mund zu schreiben aufgegeben wurde, aramäisch aufsetzten und es wiederum aus dem Aramäischen ins Persische und Ägyptische übertrugen.

Macht man sich diesen einfachen Sachverhalt klar, so wird man zu dem Schluß geführt, daß der achämenidische Kanzleiverkehr einerseits auf Einsprachigkeit des Schriftwesens, anderseits auf Mehrsprachigkeit der Schreiber gestellt war. Sie mußten imstande sein, aus Angaben oder Diktaten, die ihnen

[1]) So urteilt — vgl. schon Th. Nöldeke, Aufs. z. pers. Gesch. 23 — Meillet, Gramm. du vieux perse 18: „Il semble même que le perse n'ait pas été la langue des "bureaux" de l'empire achéménide. Les Perses ont fourni à l'empire des chefs, des satrapes et des généraux; mais ils n'avaient sans doute pas les ressources en hommes sachant écrire nécessaires pour administrer un vaste empire. On a dû recourir de bonne heure aux services d'une administration araméenne dont les éléments se trouvaient à leur disposition en Babylonie.“ S. 21: „Il est probable que personne ne lisait les inscriptions perses cunéiformes; actuellement il faut, on le sait, des échafaudages pour lire l'inscription de Behistun, de beaucoup la plus grande de toutes; ce beau texte était un "monument", mais il n'était pas destiné à être lu par les passants, et il est permis de se demander s'il y a jamais eu beaucoup d'hommes sachant lire le cunéiforme perse. On n'a rien qui prouve que l'écriture perse ait été d'usage courant et qu'elle ait servi, comme l'écriture babylonienne, à des fins pratiques.“

[2]) Ein Beispiel Islam 14, 49 f.

[3]) EP 26. — Die EP werden nach den Nummern der Gesamtausgabe von A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth Century B. C., 1923 zitiert.

[4]) EP 70.

auf Persisch oder in irgendeiner Provinzialsprache gegeben wurden, unmittelbar ein aramäisches Schriftstück zu konzipieren und umgekehrt ein solches Schriftstück unmittelbar, 'vom Blatt weg', in die Sprache des Adressaten zu übersetzen.

Für diese letztere Funktion nun gibt es einen — bisher nicht erkannten — aramäischen Terminus, der an einer Stelle des Alten Testamentes überliefert, außerdem ins Hebräische entlehnt, auch in mittelpersischer Lehnübersetzung im Sprachgebrauch der Parsen erhalten ist. Dies zu erweisen ist das Thema der folgenden Untersuchung.

2. Die Textstelle, die wir zunächst ins Auge fassen müssen, steht in einer der aramäisch abgefaßten Urkunden aus der persischen Kanzlei, die den hohen Quellenwert des Buches Esra ausmachen. Ed. Meyer hat die richtige Beurteilung und historische Auswertung dieser Urkunden begründet[1]); er hat die Erforschung der Entstehungsgeschichte des Judentums auf festen Boden gestellt, indem er sie in den größeren Zusammenhang der Politik der Achämeniden rückte, und hat die Genugtuung erfahren, daß seine aus der alttestamentlichen Überlieferung gewonnenen Ergebnisse durch das Auftauchen der Papyri von Elephantine allseitig und glänzend bestätigt wurden[2]). Von seiner Beurteilung der Urkunden gehen die folgenden speziellen Untersuchungen aus.

Esra 4, 8—16 enthält eine von zwei Kanzleibeamten der Unterstatthalterei in Samaria an Artaxerxes I. gerichtete Beschwerde über den von den Juden in Angriff genommenen Wiederaufbau der Mauern von Jerusalem. V. 17—22 bringt den Antworterlaß des Großkönigs. Hier heißt es in v. 18 nach der üblichen einleitenden Grußformel v. 17: נשתונא די שלחתון עלינא מפרש קרי קדמי: „das Schreiben, das ihr an uns gesandt habt, ist *mp̄āraš* vor mir verlesen worden." Das unübersetzt gelassene Wort ist bisher, gemäß der Bedeutung von hebr. פרש (Qal und Piel) "bestimmen, genau angeben" Lev 24, 12 Num 15, 34 durch 'deutlich', 'distinkt', 'genau' o. ä. wiedergegeben worden. In allen diesen Fällen bleibt es eine inhaltlose Floskel. Bedenkt man aber, daß für das Pael des Stammes in den drei ostaramäischen Schriftsprachen sowie auch im Neuhebräischen die Bedeutung 'erklären', 'interpretieren' gesichert ist, und nimmt man das in der Einleitung Ausgeführte hinzu, so kann man zumindest die Frage aufwerfen, ob die Textstelle nicht sagen will: das Schreiben ist mir vom Kanzlisten 'interpretiert', d. h. gemäß der Gepflogenheit der achämenidischen Kanzleibeamten ex tempore aus dem Aramäischen ins Persische übersetzt, vorgelesen worden. Nimmt man für das Wort diese spezielle, technische Bedeutung an, so wird aus der Floskel eine sachgemäße und sinnvolle Aussage.

Aber dies gelte zunächst nur als Hypothese. Wir suchen sie an anderen Stellen zu verifizieren. In Neh 8 lesen wir, aus Esras Denkschrift herrührend, den Bericht über die feierliche Gesetzesverlesung am 1. Tischri 458, die Esra

[1]) Die Entstehung des Judentums (1896), 8—71.
[2]) Vgl. Der Papyrusfund von Elephantine 4.

vor der versammelten Gemeinde abhält[1]). Nachdem Esra das Eröffnungsgebet gesprochen und das Volk ihm respondiert hat, „las er[2]) aus dem Buche [, aus] der Tora Gottes *mp̄ōraš*, indem er das Verständnis erschloß: da verstanden sie das Gelesene." Wir treffen hier in hebraisierter Form das aramäische Wort von Esra 4, 18 wieder. Setzen wir die dort hypothetisch angenommene Bedeutung ein, so besagt unsere Stelle: Esra las das Gesetz 'interpretiert', d. h. indem er es so übersetzte, wie es die Schreiber in den Kanzleien mit Urkunden taten. Was das bedeutet, kann nicht fraglich sein, wenn man sich klarmacht, daß die Gemeinde, vor der Esra stand, zur Hauptsache aus den Teilnehmern des zweiten von ihm im Jahre 458 von Babylonien nach Jerusalem geführten Exulantenzuges bestand, und daß zwischen ihrer Rückkehr nach Palästina und der Deportation ihrer Vorfahren aus Palästina nach Babylonien im Jahre 586 vier Menschenalter lagen. Denn daraus ist zu schließen, daß die Mehrzahl von ihnen nicht mehr hebräisch sprach, sondern die babylonische Landessprache, das Aramäische. Während also Haggai und Sacharja bei ihrem Auftreten im Jahre 520 zu den Angehörigen des ersten Exulantenzuges von 538 noch hebräisch hatten sprechen können, mußte die hebräische Tora der Gemeinde Esras, wenn jeder einzelne sie verstehen sollte, in der ihnen unmittelbar verständlichen aramäischen Sprache vorgetragen werden. Esra verfuhr also bei der Gesetzesverlesung so wie ein Schreiber der Regierungskanzlei, der einem Provinzialen in dessen Sprache das aramäisch konzipierte Edikt der Behörde verlautbarte. Er übersetzte den hebräischen Text des Gesetzes 'vom Blatt weg' ins Aramäische. Es ist wohl verständlich, daß er, der, wie sich beweisen läßt, mit dem achämenidischen Kanzleiwesen wohlvertraut war, in seinen Aufzeichnungen den ihm vertrauten Terminus *mp̄āraš* in hebraisierter Form einführte, um damit das von ihm befolgte, dem Brauch der Kanzleischreiber sinngemäß entsprechende Verfahren der Verlesung zu bezeichnen. Wenn es also im Talmud zu der Neh-Stelle lakonisch heißt מפרש זה תרגום[3]), „m. bedeutet Targum", so ist das ganz richtig. Die Interpretation von Neh 8, 8 führt also zu einem mit der von Esra 4, 18 übereinstimmenden Ergebnis.

3. Dieses Ergebnis wird durch ein weiteres Moment bestätigt. Der allerheiligste, in der Zeit der Mischna nur noch bei einzelnen kultischen Gelegenheiten, später gar nicht mehr ausgesprochene Gottesname, das Tetragramm יהוה, wird mit dem Begriff *šēm hamp̄ōrāš* bezeichnet. Belegt ist diese Bezeichnung noch nicht im Alten Testament, sondern erst in der Mischna[4]). Ihre Bedeutung ist bis in die neueste Zeit umstritten. Wir lassen die Diskussionen darüber beiseite und setzen die für *mp̄ōrāš* ermittelte Bedeutung ein: dann bedeutet *šēm hamp̄ōrāš* den 'ex tempore übersetzten', den zwar mit den

[1]) Im Folgenden wiederhole ich nicht, was ich in der Schrift 'Esra der Schreiber' S. 52 f. über v. 7 gesagt habe.
[2]) Für das im Text stehende ויקראו ist höchstwahrscheinlich der Sing. ויקרא herzustellen und auf Esra zu beziehen.
[3]) Meg. 3 a.
[4]) Vgl. die Literaturübersicht bei H. L. Strack zu Joma 6, 2 sowie die Erörterung des ganzen rabbinischen Materials bei G. F. Moore, Judaism I, 424—429.

Augen JHVH, aber mit den Lippen *ăḏōnāi* u. ä. gelesenen Namen. Es leuchtet unmittelbar ein, daß dies die richtige Deutung der Bezeichnung ist. Das ist ja eben das Charakteristische am Gebrauch des Tetragramms, daß es nicht nach seinem eigenen Lautwert ausgesprochen werden darf, sondern 'übersetzt' werden muß, so wie die aramäischen Schriftstücke des achämenidischen Kanzleiverkehrs jeweils erst durch 'Übersetzung' sozusagen Gestalt gewannen. Ist dies nun so, so folgt daraus zwingend, daß die Entstehung der Bezeichnung *šēm hampōrāš* nicht erst in das Zeitalter der Mischna fällt, sondern mehrere Jahrhunderte älter ist: sie muß um die Zeit entstanden sein, als der Begriff *mpōrāš* noch in der nunmehr sicher festgelegten Bedeutung lebendig war, um die Mitte des 5. Jhs. v. Chr.

Es ist nämlich sehr bemerkenswert, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im Zeitalter der Mischna nicht mehr bekannt war. Vielmehr zeigen die Stellen, an denen das Wort erscheint, daß es um diese Zeit nicht mehr gemäß seiner Bedeutung im aramäischen Sprachgebrauch verstanden, sondern zu dem hebräischen Verbum (S. 6) gezogen und danach im Sinne von 'deutlich ausgesprochen' verstanden wurde. In Joma 6, 2 heißt es in der Schilderung der Aussendung des Sündenbocks am Versöhnungstage: „Sobald der Priester und das Volk, die im Vorhof standen, den *šēm hampōrāš* hörten, wie er aus dem Munde des Hohenpriesters kam, verbeugten sie sich, warfen sich zu Boden, fielen auf ihr Angesicht und sprachen: Gepriesen sei der Name seines herrlichen Reiches in alle Ewigkeit!" Offenbar ist damit die bei dieser Gelegenheit traditionell erfolgende Aussprache des Namens Jahve selber anstatt seiner Umschreibung gemeint; mit Recht paraphrasiert also J. Meinhold[1]): „Sobald aber Priester und Volk im Vorhof den Hohenpriester deutlich den Namen Jahveh gebrauchen hörten ..." Daß er recht hat, folgt aus Sanhedrin 7, 5. Der Gotteslästerer, der mit Steinigung bestraft wird, gilt als schuldig erst, wenn er *jpārēš eṯ haššēm*, „den 'Namen' deutlich ausspricht". Beide Stellen lehren also, daß die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes dem Sprachbewußtsein der Mischnazeit verlorengegangen war. Ehe wir aber der Frage nachgehen, wie dies geschehen konnte, müssen wir noch eine Bestätigung unserer Interpretation des Wortes aus mittelpersischem Sprachgebrauch beibringen.

4. Nach mehrfacher Überlieferung gebrauchen die Parsen schon in sassanidischer Zeit für den Gebrauch des Pahlavi auch die Bezeichnung *uzvāriš(n)*. Das eingehendste Zeugnis für diese Bezeichnung bietet eine im Fihrist des arabischen Literarhistorikers Ibn Abī Jaʿqūb an-Nadīm (schrieb 987/8) mitgeteilte Äußerung des verdienten Übersetzers mittelpersischer Literatur ins Arabische, Ibn al-Muqaffaʿ (starb 757) [2]). Es empfiehlt sich, den Passus nochmals zu besprechen.

[1]) In seiner Bearbeitung des Traktats in der Gießener Mischna S. 61.
[2]) Die Fihrist-Stelle, in Flügels Ausgabe S. 14, 13—17 (vgl. II 9), wurde zuerst von E. Quatremère, JA 1835, XV, 256 verwertet, dann von Ch. Clermont-Ganneau erstmalig publiziert, JA 1866, VII, 430. Vgl. ferner M. Haug, Essay on the Pahlavi Language (1870), 38 ff. Die abschließend richtige Interpretation gab E. G. Browne, Lit. Hist. of Persia I 76 f.

ولهم هجاء يقال له زوارشن يكتبون بها الحروف موصول ومفصول وهو نحو الف
كلمة ليفصلوا بها بين المتشابهات مثال ذلك انّه من اراد ان يكتب كوشت وهو
اللحم بالعربية كتب بِسْرَا ويقرأه كوشت على هذا المثال [Pahlavi] واذا اراد ان يكتب
نان وهو الخبز بالعربية كتب لَهْمَا ويقرأه نان على هذا المثال [Pahlavi] وعلى هذا كل
شيء ارادوا ان يكتبوه الا اشياء لا محتاج الى قلبها تكتب على اللفظ ☆

„Sie haben auch ein Alphabet, das *zuvārišn* heißt, und bei dem sie die Buchstaben sowohl verbunden als auch getrennt schreiben — es handelt sich um etwa 1000 Worte — zwecks Unterscheidung der (in Pahlavi-Schrift) mehrdeutigen[1]) Worte. Wenn man z. B. *gōšt* — d. i. auf arabisch *laḥm* ('Fleisch') — schreiben will, so schreibt man *bisrā*, liest es aber *gōšt*, folgendermaßen: בסרא. Will man *nān* schreiben — d. i. arabisch *chubz* ('Brot') —, so schreibt man *lahmā*, liest es aber *nān*, folgendermaßen: לחמא; und so bei allem, was man schreiben will, außer in Fällen, in denen eine Ersetzung nicht notwendig ist: da schreibt man, wie man spricht."

Diese Definition zeigt, daß unter *uzvārišn* keineswegs ein Synonym von *Pahlavi*, also keine Sprache, sondern eine für die Aufzeichnung des Pahlavi verwendete Schreibweise von besonderer Art zu verstehen ist. Das Wort selber hat viele Mißdeutungen erfahren [2]). Aber die Grundbedeutung läßt sich aus dem Sprachgebrauch der mittelpersischen Bücher sowie aus den manichäischen Turfanfragmenten mit Sicherheit entnehmen. Im Škand-gumānīk vičār des Mardānfarruch heißt es 10, 28 [3]): *api-mān nūn sačēt uzvārtan u dānistan* „wir müssen nun erklären und erkennen". Genau dasselbe Hendiadyoin findet man in der manichäischen mittelpersischen Version des Pastor Hermae: *uδ kāmēnd harv tis dānistan uδ uzvārdan* „und sie begehren alles zu erkennen und zu erklären". Das Nomen *uzvārišn* kommt außerdem in der Bedeutung 'Erklärung, Erläuterung' zweimal in den manichäischen Fragmenten vor [4]).

Was kann nun damit gemeint sein, wenn jene von Ibn al-Muqaffaʿ so anschaulich geschilderte Schreibweise als 'Erklärung' bezeichnet wird? Seine eigene Meinung ist klar. Nach ihm dienten die Ideogramme zur 'Erklärung', d. h. zur klareren Bezeichnung von Worten, die in der Pahlavi-Kursive zu wenig deutlich waren. Die Beispiele dafür sind gut gewählt: in der Tat sind bei phonetischer Schreibung die Schriftbilder der Worte *gōšt* ([Pahlavi]) und *nān* ([Pahlavi]) von störender Vieldeutigkeit. Dies ist chronologisch darum wichtig, weil

[1]) Dies ist die genaue, von Browne a. a. O. 77 1 aus dem Zusammenhang erschlossene Bedeutung von *mutašābihāt*. Noch nicht erklärt ist die Herkunft dieses Terminus. Er stammt aus der Koranexegese und geht auf die von den Erklärern viel behandelte, im Kor. selber, 3, 5, angegebene Einteilung der Koranverse (*ājāt*) in *muhkamāt* 'klare' und *mutašābihāt* 'undeutliche' zurück. (Zu der abweichenden Bedeutung von *mutašābih* in Kor. 39, 24 s. J. Horovitz, Koranische Untersuchungen 27.)
[2]) Einige Beispiele bei Browne a. a. O. 81.
[3]) ed. E. West 70. (Ich habe die Pazandformen in Pahlavi umgesetzt.) Skr.-Übers.: *asmākam iha yujyate samśodhayitum parijñātumca.*
[4]) Vgl. Chr. Bartholomae, Zum air. Wb. 36 und WZKM 27, 19, C. Salemann, Man. Stud. I 104.

es zeigt, daß zu Ibn al-Muqaffa's Zeit, also um 750, eine Form der Pahlavi-Kursive sich allgemein durchgesetzt hatte, die der späteren und heutigen schon ganz nahe stand, also auch der Schrift der in Ägypten gefundenen Pahlavi-Papyri aus dem 7. Jh. verwandt war und sich jedenfalls von dem noch durchaus klaren, von den verundeutlichenden Ligaturen noch freien Duktus der in Ostturkestan entdeckten Stücke des Pahlavi-Psalters, der nicht vor Mitte des 6. Jhs. entstanden ist, weit wegentwickelt hatte (s. o. VIII). Daß Ibn al-Muqaffa' mit der Erwähnung der 'etwa 1000 Worte' ein die Ideogramme nebst phonetischer Umschreibung zusammenfassendes Glossar von der Art des *Frahang i Pahlavīk* bzw. diesen selbst meint, ist allgemein zugestanden. Dennoch ist seine Deutung des Ideogrammgebrauchs und damit des Begriffes *uzvārišn* nicht richtig: denn sie ist unhistorisch. Er konnte natürlich von der historischen Entstehung der Pahlavi-Schrift keine Kenntnis haben und versuchte sich den Sachverhalt auf seine Art zurechtzulegen. Tatsächlich haben die Pahlavi-Schreiber *nicht* die aramäischen Ideogramme zu Hilfe genommen, um vieldeutige Pahlavi-Schreibungen zu verdeutlichen. Denn diese Ideogramme wurden bereits zu einer Zeit gebraucht, als die Pahlavi-Schrift die Buchstaben noch deutlich trennte und noch nicht zu der schwer lesbaren Kursive entartet war, in der die Bücher der Parsen uns erhalten sind. Sie sind vielmehr, wie früher geschildert, die erstarrten Zeugnisse einer Zeit, als man in Persien in aramäischer Schrift und Sprache schrieb, zugleich aber das so Geschriebene beim Vorlesen unmittelbar ins Persische übertrug.

Suchen wir von diesem wahren historischen Sachverhalt aus den technischen Begriff des *uzvārtan* bzw. *uzvārišn* zu verstehen, so werden wir zu der Vermutung gedrängt, daß hier mit 'Erklärung' eben das gemeint ist, was wir als ursprüngliche Bedeutung von *mpāraš* festgestellt haben. Die 'Erklärung' oder 'Interpretation' bestand also darin, daß man aramäische Worte beim Lesen unmittelbar ins Persische umsetzte. Das mittelpersische *uzvārtan* kann dann nichts anderes sein als eine Lehnübersetzung eben desselben Verbalbegriffes, der in dem aramäischen *mpāraš* enthalten ist.

Und diese Vermutung läßt sich beweisen. Im Mittelpersischen sind mit *uzvārtan, uzvārišn* die Worte *vičārtan, vičār, vičārišn* synonym, die ursprünglich 'scheiden', 'Scheidung' bedeuten; *vičārišn* ist sowohl im Buchpahlavi wie in den Turfanfragmenten in der Bedeutung 'Erklärung', 'Interpretation' belegt[1]). Für das zugehörige Verbum *vičārtan* gibt nun das maßgebliche persische Verzeichnis der aramäischen Ideogramme und ihrer persischen Bedeutungen, das Frahang i Pahlavīk 18, 6 das Ideogramm פרשון an, also eben dasselbe aramäische Verbum, zu dem das Participium *mpāraš* gehört. Damit ist der Beweis dafür abgeschlossen, daß in dem Gebrauch des Wortes *uzvārišn* seitens der Parsen noch jener in der achämenidischen Kanzleipraxis gebildete Terminus für die Wiedergabe aramäischer Worte in einer nicht-aramäischen, speziell in der persischen Sprache, fortlebt: denn die von den Parsen geübte

[1]) Vgl. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, II. Glossar s. v., Th. Nöldeke, Pers. Stud. II 24, Salemann a. a. O. 77.

Praxis, die aramäischen Ideogramme nur noch persisch zu lesen — sie ist der Grund dafür, daß die Schreibung der Ideogramme stark verwilderte und daß ihre ursprüngliche Aussprache in Vergessenheit geriet — ist dieselbe wie die Praxis der achämenidischen Schreiber. Daß dann mit der Zeit, je mehr der Gebrauch der Ideogramme erstarrte, die präzise Bedeutung von *uzvārišn* allmählich in Vergessenheit geriet, daß man den Begriff von der Art der Lesung der Ideogramme auf den Gebrauch derselben überhaupt übertrug und für diesen statt der historischen eine praktische Erklärung wie die von Ibn al-Muqaffa' vertretene aufstellte, das ist wohl verständlich.

5. Wir hatten in § 3 gesehen, daß die ursprüngliche Bedeutung von *mpāraš-mpōrāš* den Juden im Zeitalter der Mischna nicht mehr bewußt war. Dies stimmt nun auffallend damit zusammen, daß die Bedeutung des aramäischen bzw. hebraisierten Wortes an den vorhin interpretierten Stellen Esra 4, 18 und Neh 8, 8 schon den ältesten Übersetzern nicht mehr bekannt war und daher von ihnen durchweg übergangen wurde. Die griechische Übersetzung des kanonischen Esra hat 4, 18: *ὁ φορολόγος ὃν ἀπεστείλατε πρὸς ἡμᾶς ἐκλήθη ἔμπροσθεν ἐμοῦ*, sie läßt das fragliche Wort also aus, indem sie zugleich aus dem persischen Lehnwort für 'Schreiben' einen 'Steuererheber' macht. Bei Pseudo-Esra[1]) lesen wir an der entsprechenden Stelle 2, 22: *ἀνέγνων τὴν ἐπιστολὴν ἣν πεπόμφατε πρὸς μέ.* Hier fehlt also das Wort ebenfalls. Die Neh-Stelle heißt in der Übersetzung des kanonischen Buches: *καὶ ἀνέγνωσαν ἐν βιβλίῳ νόμου τοῦ θεοῦ, καὶ ἐδίδασκεν Ἔσρας καὶ διέστελλεν ἐν ἐπιστήμῃ Κυρίου, καὶ συνῆκεν ὁ λαὸς ἐν τῇ ἀναγνώσει.* Auch hier ist also das fragliche Wort übergangen (denn *καὶ διέστελλεν κτλ.* steht für וישום שכל). In Pseudo-Esra 9, 48 (49) heißt es: *ἐδίδασκον τὸν νόμον Κυρίου, καὶ πρὸς τὸ πλῆθος ἀνεγίγνωσκον τὸν νόμον τοῦ Κυρίου, ἐμφυσιοῦντες ἅμα τὴν ἀνάγνωσιν.* Hier sind also außer *mpōrāš* auch noch die Worte *wśōm śekel* fortgelassen[2]).

Aus diesem Befund folgt zweierlei. Einmal zeigt es sich, daß sowohl die Übersetzung des kanonischen Buches wie der Kompilator des Pseudo-Esra das

[1]) Ich behalte diese früher gebrauchte Bezeichnung des heute meist als Esdr. *α* angeführten Buches bei, um zum Ausdruck zu bringen, daß es ein Apokryphon ist, eine sekundär auf Grund des erhaltenen hebräischen Textes vorgenommene Kompilation, und keineswegs, wie einige Neuere wollen, der Repräsentant einer älteren, dem kanonischen Text gegenüber primären Textanordnung. Sein Wert ist textkritischer, nicht literarkritischer Art.

[2]) Noch neuerdings ist geäußert worden, es sei nicht klar, welchen Worten des hebräischen Textes die Wendung *ἐμφυσιοῦντες ἅ. τ. ἀ* entspreche. Aber die Erklärung gibt doch der kurz hernach folgende Vers PsE 9, 55 *ὅτι καὶ ἐνεφυσιώθησαν ἐν τοῖς ῥήμασιν οἷς ἐδιδάχθησαν* = hebr. Neh 8, 12 b כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם Also entsprechen die fraglichen griechischen Worte *ἐμφυσιοῦντες ἅμα τὴν ἀνάγνωσιν* den hebräischen ויבינו במקרא, wobei der Übersetzer das Verbum — was an sich zulässig war, hier aber dem Sinn widerspricht — kausativ gefaßt hat. Ob er mit der Wiedergabe von *hēbīn* 'verständlich machen' bzw. 'verstehen' durch *ἐμφυσιοῦν* 'einhauchen, eingeben' (vgl. *inspirare!*) einen besonderen Sinn verbindet, wäre noch zu untersuchen.

fragliche Wort nicht mehr verstanden haben. Das bedeutet nun zweitens, daß damit einerseits die Urkunde Esra 4, 17—22, in der das Wort zum erstenmal auftritt, anderseits der Passus aus Esras Denkschrift Neh 8, 8, in dem es in hebraisierter Form wiedererscheint, jedem Zweifel an ihrer Echtheit und ihrem Alter entrückt sind. Denn wären die Urkunden — wie noch heute einzelne 'Kritiker' glauben — in griechischer Zeit gefälscht, wie wäre dann in ihnen der korrekte Gebrauch eines alten Terminus der achämenidischen Kanzleipraxis erklärlich, der in griechischer Zeit von den Juden selber nicht mehr verstanden wurde?

Damit erhebt sich aber die Frage, wie die ursprüngliche Bedeutung des Wortes dem Sprachbewußtsein der Juden in verhältnismäßig so kurzer Zeit verlorengehen konnte. Auf diese Frage gibt der Text des Esra-Buches eine präzise Antwort. Wir finden dort in 4, 7 — dieser Vers ist, um es schon vorweg zu bemerken, durchaus intakt und gehört, wie noch zu zeigen, dem Chronisten — ein anderes Lehnwort für 'übersetzt', das dazu berufen war, das aramäische Lehnwort *mpāraš-mpōrāš* zu verdrängen: *mṭurgām*. Dieses auf das akkadische *targumānu* zurückgehende und durch Entlehnung weitverbreitete Wort hat seinen Weg ins Aramäische, Mittelpersische und Arabische genommen. Auch die aramäischen Paraphrasen, die man, in Weiterführung des von Esra bei der feierlichen Gesetzesverlesung inaugurierten Verfahrens, dem gottesdienstlichen Vortrag der Toraperikopen folgen ließ, haben den Namen *targūm* erhalten, obwohl dafür als passende Bezeichnung auch *pērūš* 'Erklärung' — dieses Wort, eine der im Mischna-Hebräischen so geläufigen Abstraktabildungen nach dem Schema *fiʿʿūl,* ist bedeutungsmäßig ein Aramaismus — zu Gebote gestanden hätte.

6. Vielleicht läßt sich durch das bisher Festgestellte noch die Erklärung eines umstrittenen Textes, nämlich des vollständig nur in der elamischen Version enthaltenen § 70 der großen Behistun-Inschrift des Dareios fördern[1]). Das Verständnis dieses für die altiranische Schriftgeschichte sehr wichtigen Abschnitts wird durch das Vorkommen mehrerer nicht sicher zu deutender elamischer ἅπαξ λεγόμενα gehindert. Leidlich klar sind die Eingangsworte des Dareios: „Nach dem Willen Ahuramazdas machte ich Inschriften in anderer Weise, auf arisch (*har-ri-ja-ma*), was vormals nicht war", sowie der Schluß: „Darauf sandte ich diese Inschriften in alle Länder; die Leute . . ." [2]). Was für eine Handlung damit gemeint ist, konnte nicht mehr zweifelhaft sein, nachdem unter den EP Reste einer offiziellen aramäischen Version der Behistun-Inschrift gefunden worden waren: offenbar hatte man es in diesen mit einem Exemplar der von Dareios erwähnten Kopien der großen Inschrift zu tun, die er hatte anfertigen und in die Provinzen senden lassen[3]). Daß diese Kopien,

[1]) Vgl. F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden (1911), 70 ff., wo die Literatur angegeben ist.
[2]) Das hier stehende unerklärte Verbum *a m x m t* muß 'sie verstanden' oder 'sie erkannten an' heißen.
[3]) S. bes. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 100 f.

wie es der Augenschein zeigt, aramäisch abgefaßt waren, entspricht der Funktion der aramäischen Sprache und Schrift in der achämenidischen Verwaltung, sowie auch dem Umstand, daß für Niederschriften auf aramäisch leichte und bequem zu transportierende Materialien wie Leder und Papyrus — von neuartigen Schreibstoffen ist wahrscheinlich auch in dem Paragraphen der Inschrift die Rede — benutzt wurden, im Unterschied von der Keilschrift. Wie verträgt sich aber mit diesem Befund die Angabe, daß die neue Art der Inschriftenaufzeichnung „auf arisch" erfolgt sei — während sie doch vielmehr auf aramäisch stattfand?[1]) Macht diese Angabe doch nicht wieder die Beziehung des Paragraphen auf die in Elephantine gefundene aramäische Version der Inschrift unsicher, und scheint sie nicht denen recht zu geben, die in den einleitenden Sätzen ein Zeugnis dafür finden, daß Dareios als Erster die altpersische Keilschrift eingeführt und gebraucht habe?

Vielleicht löst sich diese Schwierigkeit, wenn wir uns das Zustandekommen offizieller aramäischer Urkunden im persischen Verwaltungsbetrieb — und die Version der Behistun-Inschrift ist eine solche Urkunde — vor Augen halten, wie wir es vorhin festzustellen versucht haben. Besonders sei nochmals auf das Schreiben des Satrapen Aršāma an den Bootsbaumeister Vḥprimḥi hingewiesen (oben S. 5): es ist doch sicher so zustande gekommen, daß der Satrap in seiner Sprache, also auf persisch, seine Anweisungen angab oder diktierte, die dann vom Schreiber auf aramäisch niedergeschrieben wurden. Die Urkunden selber waren sozusagen sprachlich amorph: sie gewannen Gestalt erst im Munde des Dolmetschers, durch die Übersetzung in die jeweils erforderliche Sprache. Konnte nun nicht Dareios von seinem Standpunkt aus mit Recht sagen, diese von ihm neu eingeführte Art der Urkundenaufzeichnung geschehe 'auf arisch'? Was er zum Zweck der Aufzeichnung angab oder diktierte, sagte er 'auf arisch', was er sich vorlesen ließ, hörte er — so wie Artaxerxes I. es von sich an der oben S. 6 besprochenen Stelle bekundet — 'auf arisch'. Die Verwendung des aramäischen Schriftwesens bedeutete für ihn nur eine weitere Möglichkeit, Äußerungen seines Willens 'auf arisch' zu verbreiten. Dann wäre also die zunächst so befremdlich klingende Angabe der Behistun-Inschrift nur eine neue Bestätigung unserer bisherigen Ergebnisse. Und für die Interpretation der zitierten Eingangsworte würde sich ergeben, daß die Worte 'auf arisch' nicht eine ergänzende Erklärung des vorangehenden 'auf andere Weise' bedeuten, also in der Übersetzung auch nicht durch ein Komma davon getrennt werden dürfen, sondern daß sie etwa folgendermaßen zu umschreiben wären: 'Ich führte ein Verfahren ein, um Inschriften zwar, wie schon bisher, auf arisch, aber auf eine ganz neue Art, wie sie bis dahin nicht bekannt war, abzufassen.' Und wenn das Verbum am Schluß wirklich bedeutet: „(und die Leute) verstanden sie", so könnte darin sogar eine Anspielung auf das bei den Urkunden übliche Übersetzungsverfahren enthalten sein. Denn was Dareios hier zum Ausdruck bringen will, ist doch wohl die außerordentliche Tatsache,

[1]) Ed. Meyer geht a. a. O. auf diese Schwierigkeit nicht ein; andere helfen sich mit Konjekturen für das überlieferte *harrijama.*

daß nach dem neuen Verfahren seine Erlasse nun ohne Umstände von allen Bewohnern des vielsprachigen Reiches verstanden werden können.

II.

Die Komposition von Esra 4—6

1. Die scheinbaren chronologischen Störungen in Esra 4. — 2. Interpretation von 4, 7. — 3. Die Denkschrift des Tab'el. — 4. Ihre Benutzung durch den Chronisten, besonders in 4, 8—11. 24; 5, 1—2; 6, 14—18. Übersicht. — 5. Esra 4, 6—11 im hebräischen Text und bei Pseudo-Esra.

1. Von der Interpretation von Esra 4, 18 (oben S. 6) werden wir zur Betrachtung des literarischen Zusammenhangs dieser Stelle weitergeführt. Wir sahen, daß durch das Vorkommen des Terminus *mpāraš* in der Urkunde Esra 4, 17—22 jeder Zweifel an deren Echtheit aufgehoben wird. Damit ist auch die ihr vorausgehende Urkunde, durch die sie selber veranlaßt wurde, die Beschwerdeschrift der beiden samaritanischen Beamten über die Juden an Artaxerxes I. als echt erwiesen.

Einer der Anstöße, die dazu geführt haben, die Urkunden für unecht zu erklären, liegt in der angeblichen Verwirrung der Chronologie, die in Esra 4 herrschen soll, insofern, als anscheinend Ereignisse aus der Zeit des Artaxerxes I. (4, 7—23) inmitten von solchen aus der Zeit Dareios I. (4, 5. 24) erzählt werden. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist bereits vor Jahrzehnten von Aug. Klostermann in allen wesentlichen Punkten durchgeführt [1]), aber von der späteren Forschung wieder vergessen worden. Als erster hat sie jetzt R. Kittel erneuert [2]). Da sich jedoch beide Forscher auf kurze Hinweise beschränkt haben, so bleibt eine zusammenhängende Analyse des Textes noch nachzuholen.

Dem Schreiben des Artaxerxes an die beiden samaritanischen Beamten geht deren Eingabe voraus, die 4, 8 einsetzt. Vorher werden in v. 6 und 7 zwei andere Schreiben erwähnt. In v. 5 hören wir, daß der Wiederaufbau des Tempels bald nach seiner Aufnahme unter Kyros ins Stocken geriet und bis ins zweite Jahr des Dareios ruhte. Dieses Thema wird in v. 24 wieder aufgenommen und bis zur glücklichen Vollendung des Tempelbaus am 3. Adar des 6. Jahres des Dareios und dem folgenden Tempelweihfest verfolgt. Damit schließt das 6. Kapitel und zugleich der erste Teil des Buches. In Kapitel 7 setzt die Erzählung, fast sechzig Jahre überspringend, erst mit Esras Aufbruch nach Jerusalem wieder ein. Wenn nun in 4, 6 ff. die erst in 4, 24 fortfahrende Erzählung der Ereignisse plötzlich unterbrochen wird, wenn wir von einer Eingabe der Feinde der Juden an Xerxes hören (4, 6), von der später kein Wort mehr verlautet, wenn weiter eine Eingabe unter Artaxerxes erwähnt

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel (1896), 216 f. PRE [3] s. v. Esra, V 516 f.
[2]) Geschichte des Volkes Israel III 2, 602 f.

wird (4, 7) von deren Urheber wir den Namen, aber nicht den Stand bzw. die offizielle Stellung, und von deren Inhalt wir — anscheinend — überhaupt nichts erfahren, wenn dann (4, 8) unvermittelt eine — anscheinend — bisher nicht erwähnte dritte Eingabe, nämlich eben das Schreiben der beiden samaritanischen Beamten an Artaxerxes im Wortlaut mitgeteilt wird, so sieht das allerdings recht bedenklich aus. Schon der Kompilator des Pseudo-Esra hat hier eine Verwirrung des Textes wahrzunehmen und ihr dadurch abzuhelfen gemeint, daß er 4, 7—24 unmittelbar an 1, 8 anschloß, so daß nun bei ihm die Reihenfolge der Perserkönige lautet: Kyros — Artaxerxes — Dareios. Dieses Verfahren wird sich, wenn wir die Komposition des hebräischen Textes verstanden haben werden, als eine haltlose Konjektur herausstellen — als eine Konjektur wohlgemerkt, die den auf uns gekommenen hebräischen Text in der ihm eigenen Anordnung voraussetzt. Dennoch hat es geschehen können, daß neuere Kritiker in der Anordnung des Pseudo-Esra das Ursprüngliche gegenüber der des kanonischen Textes gesehen haben.

Die ganze Frage der Komposition von Kapitel 4 hängt an der Interpretation von v. 7 — so wie er dasteht, nicht wie ihn Pseudo-Esra entstellt hat. Der Chronist hat in den — hier nicht näher zu betrachtenden — ersten drei Kapiteln des Buches in sehr fragmentarischer Weise die Geschichte der Gemeinde von der Rückkehr aus Babylonien und der Genehmigung des Tempelbaus durch Kyros bis zu den angeblichen äußeren Widerständen erzählt, die schließlich den Stillstand der Aufbauarbeiten bis in die Regierungszeit des Dareios zur Folge hatten (4, 5). Damit wäre der Punkt erreicht, an dem er dazu übergehen müßte, die gegen den Tempelaufbau gerichtete Eingabe des Satrapen von Syrien an Dareios (5, 6—17) und dessen den Tempelaufbau offiziell gestattenden und fördernden Erlaß (6, 6—12) mit der ihm inserierten Kyrosurkunde (6, 2—5) mitzuteilen — nach kurzer Erwähnung des Auftretens der Propheten Haggai und Sacharia, das zur Wiederaufnahme des Tempelbaus und damit indirekt zur Gegenaktion des Satrapen von Syrien führte (5, 1. 2). Näher brauchte er hierauf nicht einzugehen, weil seine Leser die Originaldokumente in dem längst publizierten und jedermann erreichbaren Buche der beiden Propheten nachlesen konnte. Ihm kam es nur auf den Schriftwechsel zwischen dem Satrapen und dem Großkönig an. Trotzdem schließt er aber denselben und die Überleitung zu ihm (4, 24—5, 2) nicht dort an, wo wir es erwarten sollten: nach 4, 5. Vielmehr geht er zuvor auf andere Urkunden ein, die einer viel späteren Zeit angehören: er gibt zunächst ein paar kurze Regesten und dann einen Schriftwechsel aus der Zeit des Artaxerxes.

Diese Zerreißung der chronologischen Folge an sich zwingt den unvoreingenommenen Betrachter zu der Vermutung, daß der Autor hier nicht etwa die Besinnung verliert, sondern daß er anfängt, eine ihm vorliegende zusammenhängende Aktenpublikation auszuschreiben, in der aus einem nicht ohne weiteres ersichtlichen, also durch Untersuchung festzustellenden Grunde nicht die chronologische, sondern eine andere, also vermutlich eine irgendwie sachlich motivierte Anordnung der Urkunden vorlag. Zu diesem Schlusse würde der Leser

selbst dann genötigt sein, wenn sich sonst in der Form der Darstellung im folgenden nichts änderte, auch dann also, wenn nicht der Übergang vom Hebräischen zum Aramäischen in v. 8 — bzw. wenn man genauer hinsieht, schon in v. 7 — jenen Schluß zu der Gewißheit erhöbe, daß der Verfasser hier eine neue Vorlage zur Hand nimmt und auszuschreiben beginnt. Dies wird heute auch allgemein zugegeben, aber meist in Form der Hypothese, daß der Chronist hier ein ihm vorliegendes, sonst ganz unbekanntes aramäisch geschriebenes Geschichtswerk auszuschreiben beginne, in dem er auch die weiterhin mitgeteilten Urkunden vorgefunden habe. Aber diese Hypothese ist unnütz, weil sie gerade das, was der Erklärung bedarf: die Erwähnung von Urkunden aus der Zeit des Xerxes und Artaxerxes (v. 6. 7) mitten in einer Erzählung aus der Zeit des Dareios nicht nur nicht erklärt, sondern vollends unverständlich macht. Diese Erwähnungen sind nur dann zu verstehen, wenn sie bereits auf die folgenden Aktenexzerpte Bezug haben, sie vorbereiten und antizipieren. Das tun sie, wenn sie aus diesen Auszügen selber herstammen. Man hat also den folgenden aramäischen Text als Aktenpublikation anzusehen, die vom Chronisten benutzt wurde und ihm schon die Notizen in v. 6. 7 lieferte. Die Einschaltung eines aramäischen Geschichtswerkes zwischen die Urkunden und den Chronisten ist ohne jeden Beweis und erklärt nichts.

2. Außerdem aber widerstreitet sie dem Wortlaut von v. 7, dessen Interpretation wir uns jetzt zuwenden. ובימי ארתחששתא כתב בשלם מתרדת טבאל ושאר כנותו (*qrē* כנותיו) על ארתחששתא מלך פרס וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית: Dieser Wortlaut enthält, so wie er dasteht, zunächst einen schweren lexikalischen Anstoß. Der Text will offenbar von einem Brief an Artaxerxes reden, die Worte aber lauten *'al Artaḥšaśta*. Das kann in einem hebräischen Text nur bedeuten 'gegen Artaxerxes'. Diese Worte leichthin durch 'an Artaxerxes' zu übersetzen, ist so wenig zulässig wie die Konjektur *'al Jrūšlēm,* 'gegen Jerusalem'. Die richtige Erklärung ist vielmehr die, daß diese Worte aramäisch sind und nicht hebräisch. Das hilft zu der Beseitigung eines zweiten Anstoßes. Es ist unmöglich, die Worte *kāṯab bišlām miϑradāta ṭāḇ'ēl uš'ar knāwōṯāu* zu übersetzen, wie es heute gemeinhin geschieht: 'es schrieben Bišlam, Miϑradāta, Tab'el und ihre übrigen Kollegen'. Wenn Pseudo-Esra, weil er *bišlām* nicht verstand, daraus einen Namen Βήλεμος machte, den es nicht gibt — so wie er gleich darauf aus dem 'Befehlserteiler' *b'ēl ṭ'ēm* in v. 8 einen Namen Βεέλτεθμος macht —, so darf sich doch dadurch der moderne Kritiker nicht dazu verführen lassen, gleichfalls in *bišlām* einen Namen zu sehen, dann *kāṯab* zu übersetzen, als ob *kāṯḇū*, und *knāwōṯāu,* als ob *knāwōṯēhem* dastände, und vollends die unerträgliche Annahme zu machen, daß die Worte *bišlām miϑradāta ṭāḇ'ēl uš'ar* ... als Anreihung verstanden werden dürften. Denn er hat zwei bessere Autoritäten zu Gebote, erstens die Masoreten, die ihm durch die Korrektur כנותיו statt כנותו die allein mögliche Auffassung, daß das Subjekt des Satzes ein Singular ist, noch unterstreichen, zweitens den von ihnen unabhängigen Übersetzer des kanonischen Esra-Buches, der das entscheidende Wort noch richtig verstanden und wiedergegeben hat: *bišlām* = ἐν εἰρήνῃ, 'in Frieden

mit ...', d. h. 'im Einverständnis mit ...'[1]). Mit anderen Worten: auch dieses Wort ist aramäisch, nicht hebräisch. Es zeigt sich also, daß bereits v. 7 vom Autor aus einem aramäischen Text geschöpft und nur oberflächlich ins Hebräische umgesetzt ist. Er hat in v. 7a lediglich כְּנָוָתֵהּ durch כנותו ersetzt. nicht *'al* durch *el* und nicht בשלם *bišlām* durch בשלום *bišlōm*. Dagegen ist v. 7b korrekt (ebenso wie v. 6): auf Bedeutung und Urheber dieses Satzes kommen wir noch zurück.

In v. 7 wird also auf Grund der im folgenden exzerpierten aramäischen Aktenpublikation als Verfasser eines Schreibens an Artaxerxes ein Mann mit dem aramäischen Namen Tab'el genannt, den wir sonst nicht kennen. Er schreibt im Einverständnis mit einem gewissen Miϑradāta und im Namen seiner Kollegen. Von seinem Schreiben heißt es v. 7b: „Die Schrift des Dokumentes: geschrieben aramäisch und verdolmetscht aramäisch.“ Wenn nun auf diese Notiz wirklich ein aramäisches Schriftstück folgt, so bleibt nichts anderes übrig, als eben in ihm das Schreiben des Tab'el zu vermuten und es daraufhin zu untersuchen. Die Tatsache, daß nicht, wie zu erwarten wäre, der Eingang von Tab'els Schreiben — Adresse und Grußformel — angegeben wird, sondern daß jetzt unmittelbar ein neues Schriftstück, die Eingabe der samaritanischen Beamten an Artaxerxes anschließt, darf nicht zu der Meinung verführen, daß der Verfasser bereits über das Schreiben des Tab'el zu einem anderen fortschreite. Der einzige zulässige Schluß ist vielmehr der, daß die Eingabe der beiden Beamten selber in dem Schreiben des Tab'el als ein wichtiger Bestandteil enthalten war.

3. Was ist nun von einem Schreiben zu halten, in dem zunächst eine Denunziation der jüdischen Gemeinde durch zwei samaritanische Beamte an Artaxerxes mitgeteilt wird, dann dessen für die Juden ungünstiger Erlaß, die Fortsetzung des Mauerbaues zu unterbinden, in dem weiter auf die Zeit des Dareios zurückgegangen wird, um an Hand von Urkunden den Beweis zu liefern, daß schon damals ähnliche Versuche von persischen Provinzialbehörden gegen den Wiederaufbau des jüdischen Tempels unternommen, aber unschädlich gemacht wurden durch eine ausdrückliche, auf ein Edikt des Kyros gestützte und es bestätigende Verfügung des Dareios? Die Antwort kann nur dahin lauten, daß das Schreiben des Tab'el und seiner Kollegen eine Gegenaktion von jüdischer Seite gegen die Denunziation der Beamten von Samaria bedeutet. Es stellt eine ausführliche Denkschrift an Artaxerxes dar, die zunächst den vorangegangenen Schriftwechsel und die für die Juden ungünstige Entscheidung wörtlich resumiert, um diese dann im Hinblick auf frühere positive Entscheidungen des Kyros und Dareios als unbegründet zu erweisen. In dieser Denkschrift haben wir die einzige Quelle neben den Büchern Haggai-Sacharja zu sehen, aus der der Chronist einige Nachrichten über die Zeit von der Rückkehr aus dem Exil 538 bis zur Expedition Esras 458 schöpfen konnte. Die

[1]) Zum Sprachgebrauch vgl. Esra 9, 12 (aus der Denkschrift Esras) *wlō ṯiḏršū šlōmām wṭōḇāṯām* „und sucht kein Freundschaftsverhältnis mit ihnen noch auch ihr Wohlwollen“.

Annahme, daß von ihr in Jerusalem Abschriften zurückgeblieben und Privatleuten erreichbar waren, macht keine Schwierigkeiten mehr, seitdem wir wissen, daß in der jüdischen Gemeinde von Elephantine Abschriften[1]) einer offiziellen Beschwerde der Gemeindevorsteher an den persischen Statthalter von Jerusalem, Bagōhi, umliefen und für den Privatbesitz vervielfältigt wurden[2]). Bevor wir der Frage weiter nachgehen, in welcher Weise der Chronist die Denkschrift seiner eigenen Arbeit einverleibte, müssen wir noch bei ihr und ihrem Verfasser verweilen.

Wie wir sahen, rührt die Denkschrift von jüdischer Seite her. Ein terminus a quo für ihre Entstehung ist damit gegeben, daß sie auf die Eingabe der samaritanischen Beamten und die Antwort des Artaxerxes Bezug nimmt, also zeitlich auf die letztere folgt. Wenn nun die samaritanische Beschwerdeschrift 4, 12 von den Juden redet, die von Artaxerxes nach Jerusalem kamen, so können damit nur die Teilnehmer des Exulantenzuges unter Esra vom Jahre 458 gemeint sein. Also entstand die Denkschrift des Tab'el nach 458. Anderseits liegt sie notwendig vor der Ankunft des Nehemia, 445, der die großkönigliche Vollmacht zur Vollendung des Mauerbaues mitbringt, also die Aufhebung der früheren Entscheidung des Artaxerxes, gegen die die Denkschrift protestiert. Vielleicht kann man sie sogar mit dem Auftreten des Nehemia in Verbindung bringen. Denn dieser berichtet selber (Neh 1, 2 f.), wie er zu seinem Schritt beim Großkönig dadurch veranlaßt wird, daß mehrere Juden unter Führung des Ḥanani nach Susa kommen und ihn von der Not ihrer Volksgenossen in Jerusalem und der im Gefolge des Mauerbauverbotes durch Artaxerxes vollzogenen Zerstörung der begonnenen Mauern in Kenntnis setzen.

Überlegen wir nun, wie die Denkschrift des Tab'el von Jerusalem an den Großkönig geleitet werden konnte und mußte. Sie war im Einverständnis mit einem persischen Provinzialbeamten verfaßt, aber gegen die persische Provinzialbehörde in Samaria gerichtet. Die Elephantine-Papyri haben uns einen verwandten Fall kennen gelehrt: daß nämlich die Priester des Chnum-Heiligtums in Elephantine die Abwesenheit des persischen Satrapen von Ägypten, Aršāma, ausnützten, um im Einverständnis mit dem persischen Kommandanten Vidranga den Tempel der Juden zu zerstören, worauf die Juden, um bei Aršāma ihr Recht zu erhalten, sich um die Protektion seines Kollegen in Jerusalem bemühten[3]). Worauf bezieht sich nun wohl das Einverständnis des Tab'el und seiner Genossen mit dem persischen Beamten Miϑradāta? Die nächstliegende Antwort scheint mir die zu sein, daß dieser — wahrscheinlich nicht nur für gute Worte — unter der Hand das erforderliche Urkundenmaterial herbeischaffte, nämlich die Abschriften der Beschwerde der samaritanischen Beamten und des darauf erfolgten großköniglichen Reskriptes, vor allem aber des noch viel wichtigeren älteren Schriftwechsels zwischen Dareios und dem Satrapen von Syrien. Diese

[1]) Nicht Entwürfe! Eph. III 242 f.
[2]) EP 30—32; vgl. dazu Eph. III 82 f.
[3]) S. die letzte Anmerkung.

Urkunden lagen urschriftlich bzw. abschriftlich im persischen Provinzialarchiv und die jerusalemischen Juden konnten schwerlich offiziell, sondern nur durch die Gefälligkeit eines der zuständigen persischen Beamten von ihnen Kenntnis erhalten — zumal in den Jahren der Unruhe und Unsicherheit vor dem Auftreten Nehemias. Es gab damals noch keine eigene Statthalterei in Jerusalem, sondern die jerusalemische Gemeinde gehörte zum Verwaltungsbezirk von Samaria. Die samaritanischen Behörden aber hatten weder dienstliche Veranlassung noch gar persönliche Neigung dazu, den Juden das für sie günstige Edikt des Dareios oder den Schriftwechsel mit Artaxerxes in die Hand zu geben. Wohl aber wußten die Juden von diesen Urkunden, und sie hatten das größte Interesse daran, einmal den Wortlaut der von Samaria aus ergangenen Beschwerde zu erfahren, um sich entsprechend rechtfertigen und verteidigen zu können, ferner den Erlaß des Dareios an den damaligen Satrapen von Syrien als wirksamstes Gegenargument in die Hände zu bekommen. Da sie keinen offiziellen Zutritt zu den Akten hatten, so mußten sie sich auf privatem Wege Abschriften verschaffen.

Diesen Gang der Tatsachen müssen wir postulieren — aber spricht ihn nicht der Text von v. 7 offen aus? Der Wortlaut des Verses war, wie wir feststellten, ursprünglich aramäisch. Er stammte also schon aus dem folgenden Schreiben des Tab'el und ist demzufolge zweifellos aus dessen Anschrift exzerpiert. So gehört also auch die unbestimmte und früh mißverstandene Wendung *bišlām Miϑradāta* 'im Einverständnis mit M.' in das Schreiben. Wir sehen jetzt, daß diese Wendung a b s i c h t l i c h unbestimmt gehalten war: sie diente dem Tab'el dazu, das Verfahren, mit dessen Hilfe er zu seinen Unterlagen gelangt war — und ganz konnte er in seinem Schreiben von ihrer Herkunft nicht schweigen — diskret zu bezeichnen. Dies ist wohl auch der Grund, weswegen nur der Name, nicht die Dienststellung des Mannes genannt wird. In alledem spricht sich dieselbe Delikatesse aus, wie in der Wendung gegen Schluß des Briefes der Juden von Elephantine an Bagōhi: על זהב על זנה שלחן הודען „Was das Gold anlangt, so haben wir deswegen gesandt und Instruktion gegeben"[1]), d. h. der an Bagōhi gesandte Bote hat Vollmacht, auch über das für dessen gute Dienste zu zahlende Bakschisch zu verhandeln.

Wie konnte nun die Denkschrift des Tab'el an den Großkönig gelangen? Auf dem Dienstwege nach Susa konnte sie nicht laufen, sondern mußte durch Vertrauensmänner persönlich überbracht werden. Liegt es nun nicht sehr nahe, in den von Ḥanani geführten Juden, von denen Nehemia über die trostlosen Verhältnisse in Jerusalem unterrichtet wird und unter denen man sich eine zu Hof gehende Abordnung vorstellen muß, wenn man ihr Auftreten in Susa überhaupt verstehen will, eben die Überbringer der Denkschrift zu erkennen? Wenn nun hier von dem Schreiben und seiner Überreichung vor Artaxerxes mit keinem Worte mehr die Rede ist, wenn auch Nehemia es mit keiner Silbe mehr erwähnt, so erklärt sich das leicht mit der Annahme, daß er als Hofmann wegen des inkorrekten Zustandekommens der Denkschrift Bedenken hatte und

[1]) EP 30, 28 f., fehlt in 31.

sie unter den Tisch fallen zu lassen riet. Wie sein Erfolg rechtfertigte, konnte er sich es zutrauen, durch persönliche Vorstellungen beim Großkönig auch ohne die Denkschrift den gewünschten Erfolg zu erzielen. Strikt beweisen läßt sich dies nicht, aber eine Reihe von sonst zusammenhanglosen Tatsachen: die Entstehung der Denkschrift des Tab'el, von deren Schicksalen wir nichts mehr erfahren, das Auftreten einer jüdischen Abordnung in Susa, über deren Zwecke nichts verlautet, und die persönliche Intervention des Nehemia bei Artaxerxes werden durch diese Rekonstruktion in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht.

Die Denkschrift muß demnach nicht lange vor Nehemias erster Reise, also kurz vor 446, entstanden sein. Wer ihr Verfasser Tab'el ist, wissen wir nicht. Jedenfalls gehörte er der jüdischen Gemeinde an, in die er sich 5, 4 („da sagten wir[1]) so zu ihnen") einbezieht. Damit ist das Verständnis von 4, 7 eröffnet. Der Wortlaut „die Schrift des Dokumentes: geschrieben aramäisch und verdolmetscht aramäisch" (*uktāḇ hanništ͏wān kāṯūḇ ărāmīṯ umṯurgām ărāmīṯ*) wird von der neueren Forschung für verdorben gehalten. Ich gehe auf die Verbesserungsvorschläge nicht ein, sondern beschränke mich auf den Nachweis, daß der Wortlaut ganz sinnvoll und richtig ist, ja daß man eine Aussage dieser Art an dieser Stelle fordern müßte, wenn sie nicht dastünde. Denn wenn es feststeht, daß der ganze folgende aramäische Text aus einer einzigen Quelle herrührt und daß diese Quelle eine Urkunde ist — eben die Denkschrift des Tab'el —, dann versteht es sich ohne weiteres, daß der Chronist, als er von seiner Geschichtserzählung zur wörtlichen Wiedergabe der Urkunde überging, eine Notiz über ihren Schrift- und Sprachcharakter machte — so wie in Dan 2, 4 vor dem Beginn des aramäischen Textes die kurze Notiz *ărāmīt* steht. Denn schon die Zeit Esras und Nehemias und noch die Zeit des Chronisten ist Augenzeugin der Konkurrenz zweier Sprachen: die neue, aus Babylonien mitgebrachte aramäische Schrift setzt sich langsam gegen die in Palästina altüberlieferte kanaanäische Schrift — die von der samaritanischen Gemeinde für die Aufzeichnung der Tora beibehalten wird — durch und parallel damit die aramäische gegen die hebräische Sprache. Zur Zeit, als Tab'el seine Denkschrift aufsetzte, war es noch das Gegebene, daß ein gebildeter Jude bei offiziellem Anlaß hebräisch redete — wie Haggai und Sacharja es getan hatten — und die alte kanaanäische Schrift anwandte. Aber in einer an den Großkönig zu richtenden Eingabe war beides nicht am Platze. In der Kanzlei zu Susa las man aramäisch, nicht hebräisch. Aramäische Schreiber gab es in erster Linie in den persischen Kanzleien, aber einen persischen Beamten konnte man für die Abfassung der Denkschrift, die diskret behandelt werden mußte, nicht ohne weiteres gebrauchen. Es mußte unter den Juden selber ein Mann gefunden werden, der aramäisch zu schreiben verstand. Wenn nun der Verfasser der Urkunde selber unter dem aramäischen Namen

[1]) Dies אמרנא, das der Chronist mechanisch aus seiner Vorlage mit übernommen hat, ist ein unschätzbares Beweisstück dafür, daß der ganze Zusammenhang aus einer jüdischen Denkschrift herrührt; es darf also nicht, wie noch R. Kittel, GVI III 2, 462 wollte, korrigiert werden.

Tab'el auftritt, so liegt es nahe, in ihm einen der unter Esra aus Babylonien, wo er mit der aramäischen Schrift und Sprache vertraut geworden war, zurückgewanderten Juden zu sehen, der im Namen seiner 'Genossen' das Schriftstück aufsetzte.

Wenn es also von diesem heißt, es sei 'aramäisch geschrieben', so bedeutet das: nicht im *kṯāḇ daʿṣ*, der althebräischen Schrift geschrieben. Man darf gegen diese Interpretation nicht einwenden, daß die aramäische Schrift an einer für die jüdische Schriftgeschichte wichtigen Talmudstelle[1]) nicht *ărāmīṯ*, sondern 'assyrische Schrift', *kṯāḇ aššūrī* heißt. Denn in einer Privaturkunde aus Elephantine vom Jahr 411[2]) steht zweimal *miqrē ărāmīṯ*[3]) für 'Lesung (d. i. Schrift) auf aramäisch'[4]). Wenn ferner von der Denkschrift gesagt wird, sie sei 'aramäisch verdolmetscht', so heißt das: sie war nicht in der eigentlichen Sprache ihrer jüdischen Urheber, dem Hebräischen, abgefaßt, sondern in die neue, aus Babylonien importierte und für die Bestimmung der Denkschrift allein taugliche aramäische Sprache übersetzt und in ihr aufgezeichnet.

Es bleibt noch zu betrachten, in welcher Weise der Chronist die Denkschrift des Tab'el bei seiner Arbeit benutzt hat. Sie bot ihm drei für sein Geschichtswerk grundlegend wichtige Bestandstücke: den Schriftwechsel über den Mauerbau unter Artaxerxes, den über den Tempelbau unter Dareios, das Edikt des Kyros. Er verzichtete darauf, die Reihenfolge dieser Urkunden, wie er sie in der Denkschrift vorfand, in die chronologisch richtige umzusetzen. Auf die Vorgänge aus der Zeit des Artaxerxes, die er nun, seiner Vorlage folgend, mitten zwischen solchen aus der Zeit des Dareios mitgeteilt hatte, kam er später — der angemessene Ort dafür wäre vor Neh 1 gewesen — nicht mehr zurück. Der Hauptgrund dafür war wohl der, daß ihm die chronologische Stellung derselben selber nicht recht klar war — so wenig wie das zeitliche Verhältnis von Esra und Nehemia, deren Wirken er irrigerweise als zum Teil gleichzeitig auffaßte[5]).

4. Wie weit kann nun — dies ist die nächste zu beantwortende Frage — der aramäische Text 4, (7) 8—6, 18 als zuverlässige Wiedergabe der Denkschrift des Tab'el gelten und wie weit sind in ihm Eingriffe des Chronisten wahrzunehmen? Daß dieser aramäisch zu schreiben verstand, ist ja selbstverständlich. Wenn also innerhalb des aramäischen Textes Stücke vorkommen, in denen Eingriffe von der Hand des Chronisten sichtbar werden, so beweist die Tatsache, daß sie aramäisch geschrieben sind, nichts dagegen, und anderseits nichts für die Tatsache, daß der Chronist aus einem aramäischen Geschichtswerk geschöpft habe.

[1]) Sanh. 21 b. 22 a, vgl. dazu Wellhausen, in Bleeks Einleitung [5] (1886), 582.
[2]) 28, 4. 6.
[3]) Vgl. unten S. 37.
[4]) So Nöldeke ZA 20, 143. Cowley in der Übersetzung: 'in the Aramaic language', genauer im Kommentar: "מקרא is 'reading'. Whe should regard it from the other point of view as 'writing'."
[5]) Vgl. Esra der Schreiber 11 ff.

Daß 4, 7 vom Chronisten aus der Denkschrift gewonnen ist, wurde gezeigt. Die Sätze v. 8—11 bereiten Schwierigkeiten. Sie enthalten die Überschrift des Briefes der beiden samaritanischen Beamten Rḥūm und Šimšai an Artaxerxes, aber mit merkwürdigen Wiederholungen und Doubletten. V. 8 ist klar: „Rḥūm, der 'Befehlserteiler', und Šimšai, der Sekretär, haben einen Brief geschrieben wider Jerusalem an Artaxerxes, den König, folgendermaßen". Das ist in der Tat die Einführung des Schreibens, wie wir sie in der Denkschrift vorauszusetzen haben, und auf die nun, wie in 5, 6, die Formel folgen müßte: „dies ist die Kopie des Briefes, den sie an ihn sandten", darauf dann die Überschrift des Briefes (Adressat, Absender und Grußformel). Aber all dies finden wir erst in v. 11 und zwar die Überschrift in der auffällig stark gekürzten Form: „an Artaxerxes, den König. Deine Knechte, die Leute von Syrien. Und nun:". Daraus folgt zwingend, daß v. 11 unmittelbar an v. 8 anschließt. Damit ist aber auch die richtige Erklärung für die dazwischenstehenden vv. 9/10 an die Hand gegeben. Sie lauten, soweit sie übersetzbar sind: „dann Rḥūm, der 'Befehlserteiler' und Šimšai, der Sekretär, und ihre übrigen Kollegen, die Richter und Kommissare, die . . . und . . ., die Orchoiter, Babylonier und Susier — das sind die Elamiter — und die übrigen Nationen, die Assurbanipal, der große und herrliche, deportiert und in der Stadt Samaria und dem übrigen Syrien angesiedelt hat. Und nun:". Das ist nichts anderes als die ausführliche Aufzählung der Absender am Kopf des Briefes, die in v. 11 weggekürzt ist. Mit anderen Worten: v. 9/10 ist ein Nachtrag zu v. 11, der aber offenbar nicht an der richtigen Stelle eingefügt ist.

Wie haben wir den Vorgang zu rekonstruieren? Der Chronist fand in der Denkschrift den Brief des Rḥūm und Šimšai mit einer einführenden Formel vor, und gab zunächst die Worte wieder, mit denen Tab'el ihn einführte: v. 8, 11 a — *'ălōhi.* Dann strich er den bei Tab'el vollständig wiedergegebenen Kopf des Briefes bis auf dessen Anfangsworte (*'abdaiḵ ĕnāš 'ăḇar-nahrā* 'deine Knechte, die Leute von Syrien'), jedoch unter Weglassung der Gruß- und Segensformel zusammen (v. 11), um in v. 12 mit dem Text des Briefes selber zu beginnen. Aus irgendeinem Grunde schien es ihm nachträglich wünschenswert, den originalen Wortlaut des Briefkopfes vollständiger mitzuteilen, und so schrieb er das Nachzutragende (v. 9/10) an den Rand. Der Abschreiber, der den Nachtrag in den Text selber einzuschalten unternahm, ersah nicht die richtige Stelle dafür: in v. 11 nach *'ăḇar-nahrā* und vor *uḵ'enet,* sondern stellte ihn vor v. 11 und tat, weil er mit dem vorangehenden v. 8 eine Verbindung glaubte herstellen zu sollen, das sinnlose *ĕdajin* 'dann' als erstes Wort vor v. 9 dazu. Diese Erklärung löst die vorhandenen Schwierigkeiten. Wer v. 9/10 als spätere Zutat ansieht — daß sie überhaupt Zutat sind, läßt sich ja nicht bestreiten —, müßte angeben, woher ein Späterer diese unverdächtig alten Angaben genommen haben könnte. Und darauf dürfte sich kaum eine Antwort finden lassen. Viel einfacher ist es, sie als nachträgliche Randnotiz des Chronisten selber zu betrachten[1]), die erst von einem Abschreiber an falscher Stelle

[1]) Von ihm dürfte auch schon in v. 9 zu שושנכיא — l. *šūšānakājē,* man beachte die korrekte persische Bildung! — die erklärende Glosse 'das sind die Elamiter' herrühren.

und mit einem übel angebrachten Glättungsversuch in den Text hineingebracht wurde[1]).

Nachdem so das Verständnis von 4, 8—11 festgestellt ist, fahren wir in der Untersuchung des aramäischen Textes und seines Verhältnisses zur Denkschrift des Tab'el fort. 4, 12—23 sind ein wörtlicher Auszug aus derselben. In 4, 23 werden mit Tab'els Worten kurz die auf die Verfügung des Artaxerxes erfolgten feindseligen Maßnahmen der samaritanischen Behörden angegeben. Wie hat man sich nun von diesem Punkt an den weiteren Gang der Denkschrift vorzustellen? Sie wollte erweisen, daß der unter Artaxerxes von den samaritanischen Beamten erfolgreich unternommenen Denunziation in Sachen des Mauerbaues bereits unter Dareios eine ähnliche in Sachen des Tempelbaues vorausgegangen war, die aber damals einen für die Juden günstigen Bescheid des Großkönigs herbeigeführt hatte. Also mußte die Denkschrift von den Ereignissen unter Artaxerxes, mit deren Resümierung sie begonnen hatte, in die Zeit des Dareios und noch weiter zurück bis auf Kyros zurückgehen. Sie mußte kurz die unter Kyros erfolgte Rückkehr und erste Inangriffnahme des Tempelbaues, ferner die danach eingetretene und bis in das zweite Jahr des Dareios reichende Unterbrechung erzählen, um dann auf die Zwischenfälle dieses Jahres und den daraus hervorgegangenen Schriftwechsel des syrischen Satrapen mit Dareios genauer einzugehen.

Diese Überleitung aber, die wir in der Denkschrift hinter 4, 23 voraussetzen müssen, konnte der Chronist nicht ausheben, da sie nur enthielt, was er schon in Kapitel 1—4, 4 behandelt hatte. Also ließ er sie weg und setzte sein Exzerpt erst da wieder fort, wo die Denkschrift auf das zweite Jahr des Dareios zu sprechen kam. In ihr wird v. 24 gerade so dagestanden haben, wie wir ihn lesen: das an der Spitze vorausstehende *ĕdajin* 'dann' bezog sich auf die vorangegangene Schilderung der Ereignisse unter Kyros. Sobald allerdings diese fortfielen, wurde es sinnlos und hätte getilgt werden müssen. Indem der Chronist es mechanisch übernahm, machte er sich einer Fahrlässigkeit schuldig, die sich allerdings an ihm gerächt hat. Denn nun konnten ihm zweitausend Jahre später seine Kritiker vorwerfen, er habe die Reihenfolge der persischen Könige nicht mehr gewußt — obwohl er doch in 4, 5—7 die ganz richtige Reihenfolge Kyros—Dareios—Xerxes—Artaxerxes hat —, und er habe in seiner Unwissenheit Ereignisse unter Dareios auf solche unter Artaxerxes folgen lassen, oder aber, wie andere Kritiker wollen, Dareios I. und Dareios II. nicht auseinanderhalten können.

Weiterhin lesen wir dann von 5, 3—6, 13 einen ohne Störung zusammenhängend verlaufenden Text, der so, wie wir ihn lesen, vom Chronisten aus der Denkschrift ausgehoben ist. Schon in dieser war der Beginn des Antwortschreibens von Dareios an den syrischen Satrapen (6, 1. 2) in einen historischen Bericht umgeformt worden, um erst nach der wörtlichen Wiedergabe des in dem Erlaß des Dareios mitgeteilten Kyrosediktes (6, 3—5) im originalen Wortlaut fortzufahren und zu schließen (6, 6—12).

[1]) Ihr Alter wird dadurch bezeugt, daß Pseudo-Esra sie bereits las, s. u. S. 27.

Anders steht es mit der Herkunft von 5, 1. 2 und 6, 14—18. Die beiden ersteren Verse gehen zweifellos auf eine inhaltlich entsprechende Angabe der Denkschrift zurück, sind aber in der Form, wie wir sie lesen, vom Chronisten stilisiert. Denn die Nennung der beiden Propheten Haggai und Sacharja, die Gottesbezeichnung 'der Gott Israels' sowie die Nennung Serubabels können nur von ihm herrühren, nicht aus einer für Artaxerxes bestimmten Denkschrift. In dieser dürfte nur eine kurze, an 4, 24 anschließende Bemerkung darüber gestanden haben, daß vom zweiten Jahre des Dareios an der Tempelbau wieder aufgenommen wurde. Gleiches gilt für 6, 14—18. Während 6, 13, wie 4, 23, den sinngemäßen Abschluß des voraufgegangenen Schriftwechsels enthält und der Denkschrift angehört, ist der Rest des aramäischen Textes v. 14—18 so zu beurteilen wie 5, 1. 2. Daß Tab'el kurz von der Vollendung des Tempelbaus und der Tempelweihe unter Dareios Notiz nehmen mußte, liegt auf der Hand. So ist die unmittelbar an v. 13 anschließende Angabe v. 15 wohl sicher ihm zuzuschreiben. Aber demgegenüber steht es fest, daß er dem Artaxerxes nicht von der inspirierenden Wirkung der beiden Propheten (v. 14), von der Zahl der bei der Tempelweihe als Sühnopfer dargebrachten Schlachttiere (v. 17) und von der Einrichtung des Tempeldienstes (v. 18) zu erzählen hatte, während das alles Lieblingsthemen des Chronisten sind. Wir haben also v. 14, 16—18 teils als dessen eigene Arbeit, teils als erweiternde Paraphrase seiner Vorlage anzusehen, ohne deren Wortlaut erschließen zu können. Mit v. 18 verließ sie ihn ganz, so daß er nun aus Eigenem und wieder ins Hebräische zurückfallend die ihm am Herzen liegende Nachricht von der ersten Passahfeier nachtrug. Bei all diesen geringfügigen Veränderungen und Zusätzen handelt es sich ja nicht um Entstellungen der historischen Wahrheit, sondern um harmlose erbauliche Zutaten eines am Gang der politischen Geschichte gar nicht, an der Geschichte des Gottesdienstes und seiner Korrektheit um so mehr interessierten Schriftstellers.

War aber die Denkschrift des Tab'el da, wo der Chronist sie aus der Hand legte (6, 18) ihrerseits schon am Ende? Keinesfalls. Sie mußte vielmehr jetzt aus der Schilderung der Ereignisse unter Dareios die Nutzanwendung ziehen und mit einer direkten Bitte an Artaxerxes schließen: so wie Dareios auf Grund von Kyros' Vorgang den Juden gegen die Absicht ihrer Widersacher den Tempelbau gestattet und sie dabei subventioniert hatte, so möge Artaxerxes jetzt auch verfahren und seine durch die Denunziation der Samaritaner hervorgerufene übereilte Verfügung aufheben. Vorher aber nahm die Denkschrift noch kurz Bezug auf ähnliche Schritte der Feinde der Juden unter Xerxes: daraus schöpfte der Chronist die Notiz 4, 6. Aus ihrer Form ist zu schließen, daß die daran erwähnte Anklageschrift wider die Juden aus der Zeit des Xerxes in der Denkschrift des Tab'el nicht mitgeteilt war. So konnte der Chronist kurz darüber hinweggehen. In dem Augenblick, als seine Darstellung bis zur Vollendung des Tempelbaues unter Dareios gediehen war, hatte ihm die Denkschrift ihren Dienst getan. Er schob sie beiseite und nahm eine neue Quelle, die Denkschrift des Esra, zur Hand.

Das Resultat dieser Untersuchung der Komposition von 4, 6—6, 22 mag die folgende Tabelle noch kurz veranschaulichen (Ch = Chronist, T = Denkschrift des Tab'el):

4, 6. 7a	Ch	auf Grund von T: Notizen über ein Schreiben aus der Zeit des Xerxes und über T.
7b	Ch:	Notiz über Schrift und Sprache von T.
8—11	T	(8—11 sind von Ch primär ausgezogen, 9/10 nachgetragen): Einführung der Beschwerdeschrift von Rḥūm und Šimšai an Artaxerxes.
11—23	T:	Text des Briefes und der Antwort, Notiz über deren Folgen.
24	T:	Notiz über die Unterbrechung des Tempelbaues bis zum zweiten Jahre des Dareios.
5, 1. 2	T	von Ch überarbeitet: Neuaufnahme des Tempelbaues.
3—6, 13. 15	T:	Schriftwechsel zwischen dem Satrapen von Syrien und Dareios und seine Folgen. Vollendung des Tempelbaues.
6, 14. 16—18	T	von Ch überarbeitet und erweitert: Vollendung des Tempelbaues und Tempelweihe.
19—22	Ch:	Notiz über das erste Passah- und Mazzenfest nach der Weihe des erneuerten Tempels.

5. Die moderne radikale Kritik, die an der Echtheit der Urkunden in Esra zweifelt und an die Stelle des in den letzten Abschnitten dargelegten Verhältnisses zwischen dem Chronisten und seiner Vorlage einen komplizierten Stammbaum von Bearbeitungen und nochmaligen Bearbeitungen setzt, behauptet, daß Pseudo-Esra dem nachträglich bearbeiteten und erweiterten hebräischen Esra gegenüber die ursprünglichere Textanordnung gewahrt habe. Als Hauptargument dafür dient die Behauptung, daß im hebräischen Esra 4, 7—24 die Erzählung unchronologisch sei und Ereignisse aus der Zeit des Artaxerxes I. mitten unter solchen aus der Zeit Dareios I. bringe, während bei Pseudo-Esra die Erzählung von den Ereignissen unter Artaxerxes voranstehe, so daß dann die Ereignisse unter Dareios in zusammenhängender Folge und ohne Störung geschildert werden. Wir haben gesehen, daß diese Annahme nichtig ist: Pseudo-Esra hat den in sich folgerichtigen Aufbau der im hebräischen Text benutzten Denkschrift des Tab'el verkannt und ihre seiner Meinung nach gestörte Chronologie durch eine Radikalkur zu heilen versucht, die das Übel nur verschlimmert hat. Den Hauptanstoß erregt ihm die Überleitung 4, 6—11. Nachdem wir sie dem hebräischen Text folgend interpretiert haben, ist es jetzt am Platze zu untersuchen, was unter Pseudo-Esras Händen aus diesen Versen geworden ist. Dies ist um so weniger überflüssig, als neuerdings seine Textgestalt als die echte und ursprüngliche ausgegeben worden ist. Um den Sachverhalt klar vor Augen zu führen, stellen wir nach dem Vorgang J. A. Bewers[1]), freilich mit

[1]) Der Text des Buches Ezra (1922), 49 ff.

weit abweichendem Resultat, dem hebräischen Text den des Pseudo-Esra und zwar zu bequemerer Vergleichung in hebräischer Retroversion gegenüber.

	Hebr. Esra 4, 6—11		Ps. Esra 2, 15—16
6.	ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו		
	כתבו שטנה		
	על ישבי יהודה וירושלם		
7.	ובימי ארתחששתא כתב	15.	ובימי ארתחששתא מלך פרס (aus 7c!) כתב
			על יושבי יהודה וירושלם (aus 6c!)
	בשלם מתרדת טבאל		בשלם מתרדת טבאל
	ושאר כנותו על ארתחששתא מלך פרס		
	וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית		
8.	רחום בעל־טעם ושמשי ספרא		רחום בעל־טעם ושמשי ספרא
			ושאר כנותהון (aus 9b!)
			די יתבין בשמרין ושאר קריתא (aus 10b!)
	כתבו אגרא חדא		אגרא חדא
	על ירושלם לארתחששתא מלכא		
	כנמא		כנמא
9.	אדין רחום בעל־טעם ושמשי ספרא		
	ושאר כנותהון דינא ואפרסתכיא		
	טרפליא אפרסיא ארכויא בבליא שושנכיא		
	ד⟨י⟩הוא עלמיא		
10.	ושאר אמיא די הגלי אסנפר רבא ויקירא		
	והותב המו בקריה די שמרין ושאר		
	וכענת [עבר־נהרא		
11.	דנה פרשגן אגרתא די שלחו עלוהי		
	על ארתחששתא מלכא עבדיך	16.	על ארתחששתא מלכא עבדיך
			רחום בעל־טעם ושמשי ספרא (aus 9a!)
			ושאר כנותהון דינא (aus 9b!)
	אנש עבר־נהרא וכענת		אנש עבר־נהרא וכענת

Aus dieser Gegenüberstellung ist noch nicht ersichtlich, daß Pseudo-Esra von der den hebräischen Text zwar nicht fehlerfrei wiedergebenden, aber doch seine Substanz unangetastet lassenden kanonischen griechischen Übersetzung unabhängig ist und seine Vorlage auf eigene Hand mißversteht. Für die Namen und Titel in v. 7/8 gibt er: *Βήλεμος καὶ Μιθραδάτης καὶ Ταβέλλιος καὶ Ῥάθυμος καὶ Βεέλτεθμος καὶ Σαμέλλιος ὁ γραμματεύς*.

Im übrigen genügt die Gegenüberstellung, um das Verhältnis zwischen dem Grundtext und Pseudo-Esra klarzulegen. Es ist unmöglich, sich den ersteren als aus dem letzteren erweitert und aufgefüllt zu denken. Vielmehr tritt deutlich zutage, daß Pseudo-Esras alleinige Vorlage der kanonische hebräische Text ist — nur daß er sich nicht die Zeit nahm, denselben zu verstehen, sondern ihn bis auf kleine Bruchstücke, die er zu verstehen glaubte, zusammenkürzte. Die Erwähnung des Schreibens an Xerxes v. 6 ließ er fort,

nahm aber willkürlich die Schlußworte des Verses 'wider die Bewohner von Juda und Jerusalem' in v. 7 hinüber und entstellte dadurch dessen Sinn. Aus der Einführung des Schreibens von Tab'el an Artaxerxes, das, wie wir oben festgestellt haben, eine apologetische Eingabe für die Juden ist, machte er, indem er v. 7 und 8 zusammenzog, ein Schreiben gegen die Juden. Daß er v. 9 und 10, die wir als sekundäre, jedoch schon vom Chronisten selber herrührende Einschaltung zu erweisen versucht haben, in seiner Vorlage bereits las, geht unwiderleglich daraus hervor, daß er, wie oben in der Retroversion angezeigt, drei Bruchstücke desselben an anderer Stelle benutzte. Was er aus dem hebräischen Text gemacht hat, ist also ein wertloses, die Vorlage entstellendes Exzerpt. Der Versuch, an seiner Hand hinter den uns erhaltenen hebräischen Text zurückzugehen und die 'echte' Textgestalt zu 'rekonstruieren', muß aufgegeben werden.

III.

Sprachliche und orthographische Entwicklung im Reichsaramäischen

1. Die Art der Aufnahme des Reichsaramäischen in Ägypten und in Palästina. — 2. Neue Forschungen zur sprachgeschichtlichen Stellung des Biblisch-Aramäischen. — 3. Orthographische und sprachliche Schwankungen im Reichsaramäischen. A. Wechsel von ה und א zur Bezeichnung von auslautendem *-ā*. Ausgleichung der Verba ל״א und ל״י. מרא. Auslautsbezeichnung bei *-nā* in der 1. pl. Perf. und im Pronominalsuffix der 1. pl.; B. Wechsel von ז und ד, שׂ und ת, ק und צ, שׂ und ס; C. Kausative mit *ha-* und *a-*, Reflexive mit *hiṯ-* und *iṯ-*, Schwund des Jussivs. Ältere und jüngere Formen des Pron. pers. — 4. Ergebnisse. — Über einige Lehnworte in Daniel.

1. Die Erkenntnis der sprachgeschichtlichen Stellung des Reichsaramäischen (s. o. 2) steht noch in den Anfängen. Um den Fragen, die sie aufgibt, gerecht zu werden, muß man sich vor allem vor Augen halten, daß es sich dabei zunächst nicht um eine allgemein verbreitete gesprochene Sprache handelt, sondern um die Anwendung dieser Sprache nur im schriftlichen Gebrauch der Kanzleien. Über diese Tatsache kann man leicht dadurch getäuscht werden, daß wir das Reichsaramäische bis vor kurzer Zeit fast nur aus der einen achämenidischen Provinz kannten, in der es zur lebenden Sprache wurde: in Palästina.

Aber sprechen dagegen nicht die Papyri der jüdischen Gemeinde von Elephantine? Allerdings ist heute noch die Meinung verbreitet, daß die ägyptischen Juden in der Perserzeit aramäisch gesprochen hätten. So behauptet noch die neueste Grammatik des BA „die höchst auffallende Tatsache, daß sich bei ihr [sc. der jüdischen Militärkolonie in Elephantine] nicht die Spur einer Bekanntschaft mit dem Hebräischen gefunden hat“ [1]). Ähnlich hatte seinerzeit E. Sachau bei der ersten Veröffentlichung der Papyri geurteilt. Aber ihm erwiderte schon damals M. Lidzbarski: „Die Sprache ist vielmehr stark mit

[1]) Bauer-Leander, Gramm. d. Bibl.-Aram 4.

kanaanäischen Elementen durchsetzt und diese Idiomismen sind über die aramäische Amtssprache der Achämenidenzeit sogar in das religiöse Schrifttum der Perser gedrungen. In diese Papyri, die von Juden herrühren, werden die meisten kanaanäischen Wörter als Hebraismen hineingeraten sein ..."[1]). Und A. Cowley zieht aus der Interpretation des Bagoasbriefes die Konsequenz: „The many mistakes, solecisms and corrections in this text, and the frequent Hebraisms here and elsewhere, give the impression that the writer was not really at home with the Aramaic as a means of expressing himself. Although no Hebrew document is found in this collection, it is not impossible that these Jews commonly spoke Hebrew among themselves. They would be compelled to use Aramaic in business transaction, as the language of the Government, and as long as composition was confined to legal documents, with their familiar set phrases, they could manage it well enough. But they came to regard it as the natural vehicle for literary expression, letters, etc. and when they went outside the legal formulae, the ask was beyond their powers. They no doubt understood it, since they had Aḥiḳar and the Behistun inscription in Aramaic translations (not made by the Jews of Yeb). It may have been necessary to use Aramaic in writing to Bigvai, and of course Johanan would be quite familiar with it"[2]).

Die Juden von Elephantine gebrauchten also die von der Regierung eingeführte Amtssprache nur wenn sie schrieben, und zwar für den Verkehr mit den Behörden, für die schriftliche Fixierung von Rechtsgeschäften im weitesten Sinne, und dann auch für Privatbriefe. Es wurde ihnen zur Selbstverständlichkeit, wenn sie überhaupt schrieben, aramäisch zu schreiben. Dies stimmt damit zusammen, daß sich bei ihnen nicht die geringsten Reste von hebräischer Literatur, die sie etwa aus Palästina mitgebracht hätten, gefunden haben. Sie lasen wohl die von der persischen Behörde verbreitete aramäische Version der Behistun-Inschrift und das aus Babylonien importierte aramäische Buch von Achikar, aber obwohl sie den aus Palästina mitgebrachten Jahve-Kult pflegten — freilich in einer Weise, die ihre völlige Unberührtheit vom deuteronomistischen Reformversuch unter Josia verrät —, sind doch in den erhaltenen Urkunden keinerlei hebräische Aufzeichnungen und insbesondere — worüber man sich vielfach nicht genügend wundert — nicht die geringsten Spuren von heiligen Schriften vorhanden. Das kann nur so erklärt werden, daß sie aus Palästina weder den Gebrauch der Schrift noch literarische Überlieferung mitgebracht hatten. Bei jüdischen Soldaten, die im 7. Jh. für das ägyptische Heer angeworben oder von ihrem Könige für ägyptisches Vollblut an die Pharaonen verhandelt wurden[3]), ist allerdings Kenntnis der Schrift und Literatur, die damals in Palästina vorhanden gewesen sein mag, nicht vorauszusetzen. Erst nachdem sie sich in den ägyptischen Militärkolonien eine wirtschaftlich gefestigte bürgerliche Existenz und damit die Voraussetzung für den Aufstieg zu höherer Bildung geschaffen hatten, brachte ihnen die Neuordnung nach der persischen Eroberung eine ihrer Sprache gemäße Schrift, jedoch in engster Verbindung mit einer neuen Sprache. Immerhin stand das Aramäische ihrer hebräischen Muttersprache so nahe, daß sie sich schnell daran gewöhnen konnten. Wenn sie sich die von den neuen Herren eingeführte Kanzleisprache aneigneten, so zeigt sich darin die Bereitwilligkeit und Fähigkeit zur Annahme der jeweiligen Regierungs- und Landessprache, wie sie die Juden seit ihrer Zerstreuung immer und überall bewahrt haben.

[1]) Eph. III 82.

[2]) Aram. Pap. 118 f. — Etwas zurückhaltender urteilt C. G. Wagenaar in seiner trefflichen Groninger theologischen Proefschrift: De joodsche Kolonie van Jeb-Syene (1928), 250 f., wo auch die wichtigsten Hebraismen in den Papyri aufgeführt sind.

[3]) Deut 17, 6.

In Ägypten wurde das Aramäische noch über die Perserherrschaft hinaus bis in die Ptolemäerzeit hie und da für schriftliche Aufzeichnungen verwendet, um dann allmählich dem Griechischen zu weichen. In den anderen Teilen des Reiches, abgesehen von der Heimat des Reichsaramäischen, Babylonien, Mesopotamien und Syrien, ist die aramäische Sprache nie über die Bannmeile der Kanzleien hinausgedrungen. Die einzige Ausnahme stellt, wie schon bemerkt, Palästina dar. Es fehlt jeder Beweis dafür, daß hier vor der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil, genauer gesprochen: vor der Heimkehr des zweiten Exulantenzuges unter Esra im Jahre 458, das Aramäische in weiterem Umfang gesprochen wurde[1]); vielmehr bezeugen deutliche Zeugnisse das Gegenteil. Aus 2. Kg 18, 26 folgt mit nichten, daß im ausgehenden 8. Jh. „das Aramäische auch in Jerusalem von den Vornehmen verstanden wurde, aber noch nicht vom Volk"[2]). Heutzutage so wenig wie damals muß eine von Staatsmännern für den diplomatischen Verkehr erlernte Sprache von den Vornehmen des betreffenden Landes schlechthin verstanden werden. Und wenn in Neh 13, 24 von Nehemias Protest gegen den Mißstand die Rede ist, daß infolge von Mischehen jüdische Kinder אשדודית 'asdoditisch' sprechen und nicht mehr jüdisch verstehen, so ist es reine Willkür, unter dem 'asdoditisch' einen aramäischen Dialekt zu verstehen oder dafür אשורית 'syrisch' lesen zu wollen. Es ist nicht einzusehen, weswegen in der alten Philisterstadt Asdod in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. nicht mehr die alte Landessprache, das Philistäische, gesprochen worden sein sollte. Also auch aus dieser Stelle ist kein Schluß darauf zu ziehen, daß zur Zeit des zweiten Exulantenzuges in Palästina das Aramäische bereits in weiterem Umfang verbreitet gewesen wäre.

Der Ursprung des Bodenfassens der aramäischen Sprache in Palästina ist vielmehr in der Tatsache zu suchen, daß der Kern der neuen Gemeinde, die Angehörigen des zweiten Exulantenzuges, die neue Sprache, die zugleich die offizielle Regierungssprache war, aus Babylonien mitbrachten. Dies wird durch die oben gegebene Interpretation von Neh 8, 8 bestätigt. Gewiß ist damit zu rechnen, daß sich seit der Zerstörung des Nordreiches und im Verfolg der Deportationspolitik der Assyrer schon vor der Rückkehr der Juden aus Baby-

[1]) Der geistvolle Versuch E. Nestles, ZDMG 61, 160, in Jer 20, 3, wo Jeremia seinem Verfolger Pašḥūr den neuen Namen *Māgōr missābīb* gibt, ein nur aus dem Aramäischen zu verstehendes Wortspiel zu finden, bleibt doch zu unsicher, um als Argument angeführt zu werden.

[2]) So Bauer-Leander a. a. O., vgl. schon oben 2.

lonien hie und da aramäische Elemente in Palästina festsetzten. Aber nicht von ihnen, sondern von der restaurierten Gemeinde in Jerusalem, die schon bei der ersten feierlichen Gesetzesverlesung einer aramäischen Übertragung des Textes bedurfte, ist der entscheidende Anstoß zur sprachlichen Aramaisierung Palästinas ausgegangen. Damit entfällt jede Wahrscheinlichkeit dafür, daß der wohl im 7. Jh. von Palästina nach Ägypten gelangte Grundstock der jüdischen Militärkolonie von Elephantine das Aramäische bereits mitgebracht hätte, ganz zu schweigen von der schon in sich ganz unwahrscheinlichen Annahme, „daß jene Leute bei ihrer Abwanderung aus der Heimat beide Sprachen mitgenommen, daß sie aber in Ägypten das Hebräische bald aufgegeben" hätten [1]).

Außerdem aber folgt daraus, daß die übliche Einteilung der aramäischen Dialekte in west- und ostaramäische einer neuen Präzisierung bedarf. Sie hat Geltung erst seit dem Auseinandertreten der in Palästina bodenständig gewordenen jüdisch-aramäischen Sprache und des mit ihr zusammengehörigen Nabatäischen einerseits, der ostaramäischen Dialekte, die literarisch erst seit dem ausgehenden 2. Jh. n. Chr., inschriftlich — durch die in die Sprache der palmyrenischen Inschriften eingedrungenen ostaramäischen Spracheigentümlichkeiten — schon seit dem 1. Jh. bezeugt sind, anderseits. Für das Reichsaramäische, in dem außer den 'biblisch-aramäischen' Stücken die Papyri, Ostraka und Inschriften aus dem Ägypten der Perserzeit sowie weiter die gesamten aramäischen Inschriften und Legenden auf Gewichten und Münzen aus der Achämenidenzeit abgefaßt sind, ist die Bezeichnung 'westaramäisch' unhaltbar. Denn diese Sprache ist mit dem Aramäischen der Inschriften aus dem 8. und 7. Jh. weitestgehend, mit der Sprachform des Briefes aus Assur aus der Zeit Assurbanipals sowie der aramäischen Beischriften auf akkadischen Urkunden in vorachämenidischer Zeit durchaus identisch [2]).

G. Bergsträßer hat zum erstenmal in einer Gesamtdarstellung der semitischen Sprachen den richtigen Sachverhalt zum Ausdruck gebracht [3]). Er hat für die ältere Zeit den Begriff des Westaramäischen ausgeschaltet und dafür den des 'Altaramäischen' eingeführt. Diesen gebraucht er zunächst „im weitesten Sinn, nämlich im Gegensatz zu den lebenden aramäischen Dialekten" und fügt hinzu: „Unter Altaramäisch im engeren Sinn versteht man die Sprache der Zeit etwa bis zu den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, unter Altaramäisch im engsten Sinn die Sprache der Inschriften und Papyri bis etwa 400 v. Chr."

2. Wie sind nun aber die sprachlichen Verschiedenheiten einerseits innerhalb der biblisch-aramäischen Texte selber, anderseits zwischen diesen und den außerbiblischen Zeugnissen des Reichsaramäischen zu beurteilen? Dieser Frage hat neuerdings W. Baumgartner eine auf das gesamte altaramäische

[1]) Bauer-Leander a. a. O.
[2]) Vgl. die Übersicht über die gesamten Zeugnisse des Alt- und Reichsaramäischen in der sogleich zu zitierenden Abhandlung von Baumgartner S. 85 f., wo auch die Publikationsorte verzeichnet sind.
[3]) Einführung in die semitischen Sprachen (1928), 59.

Sprachmaterial gegründete, überaus sorgfältige Untersuchung gewidmet [1]). An sie muß die weitere Forschung anschließen.

Baumgartner hat sich die Widerlegung des Versuches, aus sprachlichen Indizien die Entstehung des Danielbuches im 6. Jh. zu beweisen, zur Aufgabe gemacht und ist zu dem Resultat gekommen, daß sich die Entstehung desselben auf Grund der Beschaffenheit der darin auftretenden aramäischen Sprachform überhaupt nicht lokalisieren läßt [2]). Seine Untersuchung hat ihn zu der Erkenntnis geführt, daß für die Entstehungszeit des Buches „die übliche Unterscheidung von ost- und westaramäisch . . . noch nicht zu Recht besteht" [3]). Während er aber auf die Frage nach der L o k a l i s i e r u n g der Entstehung des Buches aus der Untersuchung der Sprache keine Antwort findet, glaubt er daraus für die z e i t l i c h e D a t i e r u n g einen leidlich festen Ansatz zu gewinnen. Er glaubt dem Aramäischen in Daniel in der Entwicklungsgeschichte des Aramäischen überhaupt, die er von den ältesten Inschriften bis zum Nabatäischen und Palmyrenischen überschaut, einen festen Platz anweisen zu können. Er glaubt den Beweis erbringen zu können, daß das Aramäische in Daniel und die mit ihm engstverwandte Sprachform der aramäischen Stücke in Esra jünger sei als die Sprache der Elephantine-Papyri [4]). Dieses Resultat führt ihn natürlich zu der Konsequenz, die Echtheit der Urkunden in Esra preiszugeben [5]).

Um seinen Beweis zu führen, untersucht Baumgartner eine Reihe von sprachlichen Erscheinungen, die im BA seiner Meinung nach in jüngerer Gestalt auftreten als in den anderen altaramäischen Sprachdenkmalen. Er formuliert als Resultat: „Im ganzen ist es so, daß der Lautstand des D[aniel]-A[ramäischen] in den entscheidenden Punkten jung ist, während die Formenbildung mancherlei Altertümliches enthält" [6]).

Dieses Ergebnis und insbesondere die These, daß das BA eine gegenüber den EP jüngere Sprachstufe darstelle, soll im folgenden widerlegt werden. Die von Baumgartner untersuchten Erscheinungen zerfallen scheinbar in zwei Gruppen, erstens eine Reihe von lautlichen Veränderungen, zweitens Veränderungen der Formenbildung. Es soll nun im folgenden gezeigt werden, daß es sich bei der ersten Kategorie n i c h t u m l a u t l i c h e V e r ä n d e r u n g e n, sondern um V e r ä n d e r u n g und zwar um M o d e r n i s i e r u n g d e r O r t h o g r a p h i e handelt, und daß auch die Erscheinungen der zweiten Gruppe, soweit das BA in ihnen von den EP abweicht, n i c h t eigentlich s p r a c h g e s c h i c h t l i c h e E n t w i c k l u n g e n, sondern die D u r c h s e t z u n g v o n F o r m e n d e r l e b e n d e n S p r a c h e g e g e n s o l c h e e i n e r a r c h a i s i e r e n d e n S c h r i f t s p r a c h e bedeuten. Es ist also ein und derselbe Gesichtspunkt, unter dem die von Baumgartner untersuchten Tat-

[1]) Das Aramäische im Buche Daniel, ZAW 45 (1927), 81—133.
[2]) S. 133.
[3]) S. 123.
[4]) Zusammenfassend S. 116 f.
[5]) S. 122.
[6]) S. 117.

sachen zu begreifen sind: sie repräsentieren den sich vor unseren Augen wesentlich im 5. Jh. vollziehenden Prozeß einer, allerdings im ganzen gesehen recht geringfügigen, Anpassung einer archaisch gewordenen Schriftsprache an die gesprochene Sprache. Dieser Prozeß findet aber bemerkenswerterweise keinen Abschluß: die archaischen Erscheinungen werden nicht völlig ausgeschieden, sondern fristen, wenn auch auf einige Reste beschränkt, noch ein jahrhundertelanges Leben. Wir finden hier bestätigt, was wir schon früher erwähnten: daß Schrift und Sprache im Orient eine schwer lösbare Einheit bilden, so daß die Entwicklung der geschriebenen Sprache ein langsameres Tempo hat als die der gesprochenen. Beispiele dafür finden sich in der Geschichte des Aramäischen auch sonst. Vergleicht man etwa die Orthographie des babylonisch-talmudischen Dialektes mit der des Mandäischen, so wird man zu dem Schluß genötigt, daß in der ersteren historische Schreibungen eine nicht geringe Rolle spielen[1]). Noch stärker macht sich die Neigung zu historischen und pseudohistorischen, d. h. falsch rekonstruierten Schreibungen in den Orthographien der mitteliranischen Dialekte bemerkbar, die in Alphabeten aramäischen Ursprungs geschrieben werden. Aber darüber hinaus ist ja das Mißverhältnis zwischen historischer Schreibung und lebendiger Sprache eine überall geläufige Erscheinung.

Vor dem Eintritt in die Einzeluntersuchung sind noch zwei Gesichtspunkte geltend zu machen. Baumgartner hat zum Vergleich mit dem BA ständig auch die Sprachform der nabatäischen und palmyrenischen Inschriften herangezogen. Das ist nicht unbedenklich: denn beide Sprachen bedürfen einer — bisher noch nicht geleisteten — Sonderbearbeitung, ehe sie für die Geschichte des Aramäischen herangezogen werden dürfen. Beide dienten ja den Völkern, auf deren Inschriften wir sie finden, vorwiegend nur für den inschriftlichen Gebrauch. Die Nabatäer waren Araber und entlehnten, als sie Inschriften — vornehmlich Grabinschriften — zu setzen begannen, Schrift und Sprache ihren aramäischen Nachbarn. Auch in Palmyra war die Bevölkerung in ständig fortschreitender Arabisierung begriffen. Auf den Inschriften bewahrte man aber die ererbte aramäische Sprache, die in höchst merkwürdiger Weise, abgesehen von den zahlreichen griechischen und lateinischen Lehnworten und Namen, das allmähliche Eindringen vereinzelter ostaramäischer Erscheinungen in eine Sprache von altaramäischem — keineswegs 'westaramäischem' — Gepräge zur Schau trägt.

Anderseits hat Baumgartner, wie alle bisherigen Forscher auf dem Gebiet des BA, eine Erkenntnisquelle für das Reichsaramäische unberücksichtigt gelassen, die von nicht geringer Bedeutung ist: die aramäischen, ideogrammatisch verwendeten Elemente im Pahlavi. Sie gestatten es in vielen Fällen, auf Beobachtungen, die man am BA oder an den EP anstellen kann, die Gegenprobe zu machen. Ich werde nun die von Baumgartner betrachteten Erscheinungen der Reihe nach durchgehen, jeweils die Entsprechungen in den

[1]) Besonders gilt dies natürlich für die Bezeichnung der Laryngale, vgl. dazu Th. Nöldeke, Mand. Gramm. 58 f.

Pahlavi-Ideogrammen nachweisen[1]) und dann die Schlüsse zusammenfassen, die sich für die Entwicklung des Reichsaramäischen während der Perserzeit ergeben.

3. A. Wechsel von ה und א für die Bezeichnung von auslautendem *-ā*. Ausgleichung der Verba ל״א und ל״וי. מרא. Auslautsbezeichnung bei *-nā* in der 1. pl. Perf. und im Pronominalsuffix der 1. pl.

In der Schrift der ältesten aram. Inschriften finden wir bereits ה und א nebeneinander für auslautendes *-ā*. Die erstere Bezeichnungsweise entwickelte sich daraus, daß in der Schreibung des stat. abs. fem. ה noch weiter gebraucht wurde, nachdem die Endung aus *-ah* in *-ā* übergegangen war, das ה also seinen konsonantischen Charakter verloren hatte. Von hier breitete es sich auf andere Fälle des gleichen Auslauts aus, vor allem auf die 3. Pers. sg. masc. Perf. der Verba ל״וי, von dort innerhalb des Paradigmas weiter auf die afformativlosen Formen des Impf. und das Part. act. masc. sg., wo es auslautendes *-ē* bezeichnete. Dieser Schritt wurde dadurch unterstützt, daß ה für *ē* auch in der Schreibung des Pronominalsuffixes der 3. masc. sg. erhalten blieb, als es nach Abfall von dessen auslautendem Vokal auch hier seinen konsonantischen Wert einbüßte.

[1]) Die Beobachtung der aramäischen Elemente im Pahlavi und die mehr oder minder richtige Deutung einer Anzahl von ihnen reicht soweit zurück wie die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Pahlavi überhaupt. Aber ihre exakte Erforschung ist erst in neuester Zeit möglich geworden, seitdem einerseits H. Junker in seiner Neuausgabe des Frahang i Pahlavīk — eines zwar nur in später und verwilderter Überlieferung erhaltenen, aber seiner Anlage und seinem ursprünglichen Bestand nach sehr alten, systematisch geordneten Verzeichnisses der Ideogramme mit hinzugefügter phonetischer Umschreibung in Pahlavi, vgl. schon oben S. 10 — das was wirklich überliefert ist, genau und vollständig bereitgestellt hat (The Frahang i Pahlavīk, 1912), und nachdem anderseits H. S. Nyberg (The Pahlavi Documents from Avromān, in: Le Monde Oriental 17, 1923, 182—230) aus der Urkunde von Avromān (von 300 seleuk. Aera = 11 v. Chr.) und den beiden Versionen der Inschrift von Hājjīābād (aus der Zeit Schapurs I., 242—272) sowie bald nach ihm E. Herzfeld (Paikuli, 1924) aus allen erreichbaren sassanidischen Inschriften die beiden voneinander abweichenden Systeme des Ideogrammgebrauchs im Pahlavīk und Pārsīk (s. o. S. 4, im folgenden durch *pahl.* und *pars.* bezeichnet) aufgedeckt haben. Durch diese Untersuchungen ist es zugleich klar geworden, daß die systematische Erforschung der Ideogramme von den deutlichen Schreibungen der Inschriften (und des noch unveröffentlichten Pahlavi-Psalters) sowie von den in der Pahlaviliteratur wirklich belegten Wortformen ausgehen muß, nicht dagegen vom Frahang i Pahlavīk, der noch zuviel unklares und rätselhaftes birgt, als daß man mit ihm ohne ständige Kontrolle operieren könnte. Eine Fülle wertvoller Beiträge zur Deutung der Ideogramme hat seither H. S. Nyberg in seinem an neuen Erkenntnissen überaus reichen Hilfsbuch des Pehlevi (I: Texte und Index der Pehleviwörter 1928, II: Glossar, im Druck) geliefert. Die im folgenden zitierten Belege stammen aus den angegebenen Schriften, die ich anführe wie folgt: FrP. — (Nyberg) Avr. — (Nyberg) Hilfsb. I, II — (Herzfeld) Paik. (nach Seite und, wo notwendig, Nummer des Glossars). — Noch nicht gesammelt und untersucht sind die nicht zahlreichen Ideogramme im Sogdischen, über die ich eine besondere Studie vorbereite; ich zitiere sie daher im folgenden, ohne durchweg Belegstellen aus der weitverstreuten Literatur zu geben. — Ich gebe, dem Zweck dieser Arbeit entsprechend, die Ideogramme im folgenden in der aramäischen Ausgangsform an, ohne auf die mannigfachen Umgestaltungen, die sie im Pahlavi erfahren haben (ח für ה, ת für ט, ר für ל, ו נ für ע, כ für ק usw.), einzugehen.

Die Schreibung des auslautenden *ā* durch א dagegen ging vom stat. emph. aus, der regelmäßig mit א geschrieben wurde. Daraus geht hervor, daß die aram. Endung des stat. emph. nicht von einem mit dem hebr. Artikel identischen **hā*, sondern mit J. Barth von einem Demonstrativelement **ā* herzuleiten ist[1]). Zu der Zeit, als die Aramäer die Schrift der Phönizier übernahmen, war es noch nicht völlig mit dem Wort, an das es sich anlehnte, verschmolzen, sondern wurde mit Stimmeinsatz artikuliert und demgemäß wie im Silbenanlaut mit א geschrieben. Den Schreibungen מלכא, מלכיא müssen in der Zeit, als sie aufgestellt wurden, die Lautungen *mal(i)k'ā*, *mal(i)kai'ā* entsprochen haben. Wäre die später durchgedrungene Aufhebung des Stimmeinsatzes schon damals erreicht gewesen, so hätte man, nach den vorhin besprochenen Mustern, מלכה, מלכיה geschrieben. Außerdem wurde א für die Schreibung des Auslauts der Verba ל״א beibehalten, obwohl hier sehr früh, zunächst in den afformativlosen Formen, dann auch vor Afformativen, der Stimmeinsatz schwand.

Damit war auch die Verteilung von ה und א für die Schreibung auslautender langer Vokale gegeben. ה trat für die Fem.-Endungen und die Verba ל״וי ein, א für die Emph.-Endungen und die Verba ל״א. Anderseits sind orthographische Schwankungen leicht begreiflich. Baumgartner hat S. 90 ff. die Fälle zusammengestellt, in denen die Endungen des Emph. mit ה statt א — im BA ziemlich häufig, aber in vereinzelten Fällen auch auf Inschriften und in den Papyri —, die des stat. abs. fem. mit א statt ה — in stetem Vordringen, bis א im Syr. und, unter dem Einfluß der ostaram. Orthographie, im Palm. das ה völlig verdrängt, während die nabat. Schrift es festhält —, die der abgeleiteten Infinitive, der auf *-ā* auslautenden Pronomina, Adverbien und Partikeln, und endlich der mit *-jā* (aus *Jahve*) komponierten Personennamen, mit א oder ה geschrieben werden. Dies Material zeigt nun, wie zu erwarten, für die ganze in Betracht gezogene Schriftperiode prinzipiell die gleichen, wenn auch — was an der Spärlichkeit des Inschriftenmaterials liegt — im BA und den EP stärker hervortretenden Schwankungen, die häufig dasselbe Wort betreffen, sei es, daß es an verschiedenen Stellen verschieden geschrieben wird, sei es, daß — im BA — die Überlieferung für eine und dieselbe Stelle auseinandergeht. Charakteristisch ist der Wechsel der Schreibung für den Namen ידניה in den EP, der daneben auch einmal ידניא geschrieben wird. Die gleichen Schwankungen zwischen א und ה zeigen auch die aram. Elemente im Pahlavi[2]). Solche

---

[1]) Das im Spätakkadischen auftretende *'ā*, *ā* 'der, der betreffende' (A. Ungnad, Bab. ass. Gramm. 20, § 12 f.) ist nach freundlicher Mitteilung von B. Landsberger als Reflex des aram. stat. emph. anzusehen.

[2]) Ein sicheres Beispiel für א zur Bezeichnung von *-ē* ist pahl. (Pahlavīk) (ה)ימטא *rasītan* 'gelangen' (Paik. 54 N. 36, 201 N. 483), — gegenüber pars. (Pārsīk) יהמטון. — Sichere Beispiele für ה zur Bezeichnung von *-ā* sind Pronomina und Partikeln wie אנה (neben אנא) *az* 'ich', לנה s. u. S. 43 A. 3, זנה s. u. S. 43 A. 2, מה *čē* 'was', תמה *ōδ*, *ānōδ* 'dort', לתמה *ētar* 'hier', ferner das von Nyberg, Avr. 203 (vgl. Hilfsb. II 94) erkannte כחדה *hamē* 'zusammen', auch für *hamē* 'immer' gebraucht. Danach ist nun m. E. auch in Fällen wie pahl. אתרה *vyāk* 'Ort', pars. ברה *pus* 'Sohn' (neben pahl. ברי *puhr*), גדה *farr* 'Glorie, Majestät', pars. ידה (neben pahl. ידא) *dast* 'Hand', עינה (geschrieben אינה) *čašm* 'Auge', רגלה *pāδ* 'Fuß', פומה *dahān* 'Mund'

Differenzen innerhalb der Überlieferung sind aufschlußreich: sie zeigen, daß das Altaramäische noch keine feste Orthographie kannte. Eine solche ist auf aramäischem Gebiet nur an der éinen Stelle erreicht worden, wo die Aramäer sich dem Einfluß griechischer Literaturpflege unterwarfen: bei den christlichen Syrern — in charakteristischem Unterschied von dem orthographischen Chaos des jüdisch-aramäischen Schrifttums. Für die ältere Zeit verbieten sich also alle Schlüsse aus dem Schwanken der Schreibungen mit ה und א, wie Baumgartner sie a. a. O. 94 — wenn auch, wie Anm. 1 daselbst zeigt, seinerseits nicht ohne Bedenken — ziehen möchte.

Einen methodischen Mangel seiner Untersuchung könnte man aber darin sehen, daß er die mit der soeben besprochenen orthographischen Frage aufs engste zusammenhängende und weitgehend mit ihr identische Frage nach dem Verhältnis der Verba ל״וי und ל״א zueinander abtrennt und an anderer Stelle behandelt (II 11, S. 112 ff.), ohne nun aber dort die beiden Unterfragen, in die sie zerfällt, scharf voneinander zu sondern: nämlich erstens die Frage nach der Ausgleichung der Verba ל״א mit den ל״י in der Formenbildung, zweitens nach dem Zutagetreten dieser Ausgleichung in der Orthographie. Wenn im BA die Endungen der afformativlosen Formen beider Klassen im Perf. und Part. überwiegend mit ה, im Impf. und Inf. überwiegend mit א geschrieben werden, jedoch so, daß in beiden Fällen reichliche Ausnahmen vorkommen, und wenn solche Schwankungen vereinzelt auch auf den Inschriften und in den EP zu beobachten sind (speziell Schreibung von Endungen der ל״וי mit א: שתא 'er trank', לבנא 'zu bauen' schon in der Hadad-Inschrift!), so sind das Tatsachen von rein orthographischer Bedeutung. Denn der Ausgleich der beiden Klassen in diesen Formen (*bnā jibnē bānē mibnē* : *qrā jiqrē qārē miqrē*) war zur Zeit der älteren aram. Sprachdenkmäler zweifellos schon im Gange; für die 3. sg. Perf. haben wir ein sehr altes orthographisch eindeutiges Zeugnis: קרני *qrānī* 'er rief mich' in der Hadad-Inschrift Z. 13.

Baumgartner hätte also, unter Aussonderung des dafür Aufschluß gebenden Materials, die Untersuchung auf die Frage konzentrieren müssen, ob das BA in den mit Afformativen gebildeten Formen der Verba ל״א eine über die Sprachform der älteren Inschriften und der EP hinaus fortgeschrittene Ausgleichung mit der Bildung der ל״וי, in der Richtung auf den später bis auf wenige Reste erreichten völligen Zusammenfall beider Klassen zu erkennen gibt. Und diese Frage ist — gegen Baumgartners Folgerung S. 115, daß sich das BA hier als 'beträchtlich jünger' gegenüber der Sprache der EP erweise — zu verneinen.

---

u. a. m. das ה als Bezeichnung für das *-ā* des stat. emph. anzusehen, — nicht, wie Nyberg will, für das *-ēh* des Suff. der 3. sing. masc., das nur in vereinzelten Fällen wie לותה *apāk* 'mit', עלה *ōi* 'er', נפשה *xvēš* 'eigen', בנפשה *xvat* 'selbst' anzusetzen ist. Vielleicht ist auch נישה FrP. 11, 2 (= *žan* 'Weib') gleich *nišē*, stat. constr. pl., also = נשי (vgl. BA נשיהון, EP נשיא stat. emph. pl., נשין mit Suff. der 1. pl.); oder nach syr. נשא *neššē* bab. talm. נשי (mand. ענשיא)?

Denn wenn im BA neben den 'älteren' Formen מלאת (Dan 2, 35, punktiert *mlāṯ* und *mlaṯ*, Var. מלת *mlaṯ*), שנאיך (Dan 4, 16, *qrē* שנאך *śān'āḵ*), מתנשאה *miṯnaśś'ā* (Esra 4, 19) die 'jüngeren' מחת *mḥāṯ*, מטת *mṭāṯ*, מטו *mṭō*, יקרון *jiqrōn* überwiegen, so stehen in den EP, um die charakteristischsten Beispiele voranzustellen, neben אכלאנך in demselben Text vom Jahre 471 כליתך, in anderen כלו, כלוהי, כלין — neben מטאך, מטאה (wohl Part. fem. sg.), מטאני, מטאת auch מטת, מטית (1. sg.), מטתכי (3. fem. sg. mit Suff. der 2. fem. sg., in dem ältesten Stück der EP vom Jahre 495!), מטו — neben מלאה (Sachau Taf. 67, 6 innen 3, viell. Part. fem. sg.) auch מלין (37, 11, Part. masc. pl.) — neben יקראון auch קרית (1. sg., vom Jahre 461) — neben רפאה (Ach. 100, Part. fem. sg.) auch in demselben Text ירפין (Ach. 154). Der Schluß, der sich aus diesen Gegenüberstellungen ergibt, kann nur lauten: sowohl im BA wie in den EP, und in beiden ganz gleichmäßig, — im Falle der EP, wie das Beispiel מטתכי zeigt, von der ältesten Urkunde an — *finden wir Schreibungen von Formen* der Verba ל״א, die die vollzogene Ausgleichung derselben mit den ל״יו beweisen, und daneben andere, die für die Erhaltung einer älteren, selbständigen Flexion sprechen — oder besser: zu sprechen scheinen. Denn sieht man näher zu, so findet man sichere Anzeichen dafür, daß die vermeintlich 'älteren' Formen in der Mehrzahl nichts weiter sind als historische Schreibungen. In demselben Text nämlich, in dem wir schon das Nebeneinanderauftreten von רפאה und ירפון beobachten konnten: im Achikarbuche, finden wir zweimal (Z. 111, 112) die auffällige Form נשאית 'ich habe genommen'. Wir müßten entweder, da es sich um *ein ursprüngliches Verbum* ל״א *handelt, nach Analogie von* ימאת 8, 24, *vielmehr* נשאת, oder aber, nach Analogie von מטית, קרית usw., נשית erwarten. Die letztere Form ist nun offenbar die gemeinte, vgl. *na-ša-ai-tu* in dem keilschriftlich geschriebenen aramäischen Beschwörungstext aus Uruk. Mit Recht nahm bereits A. Ungnad für נשאית die 'Vermischung zweier Formen' an[1]). Aber welches ist die Natur dieser Vermischung? Offenbar betrifft sie nicht die wirklich gesprochene Form — das ergäbe eine unmögliche Bildung —, sondern nur die Schreibung: die mit Afformativ versehene Form ist nach der Analogie der viel häufiger zu schreibenden afformativlosen נשא usw. geschrieben worden. Wenn nun in diesem éinen Falle historische Schreibung gesichert ist, so darf man grundsätzlich von den vorhin aufgeführten 'älteren' Formen das gleiche vermuten. In demselben Text, der uns die Form נשאית liefert, finden wir gleich darauf יקראון (Ach. 117): diese Form steht zwischen dem alt bezeugten קרית und der BA-Schreibung יקרון. Sie meint also wie diese *jiqrōn,* so wie נשאית *nśaiṯ* meint. מטאני wird durch das קרני der Hadad-Inschrift interpretiert, מלאת Dan 2, 35 durch מטת und מחת. Zu שנאיך Dan 4, 16 ist daran zu erinnern, daß das Syrische (neben andern Fällen von historischer Schreibung in der Formenbildung der ל״א) auch ܣܢܐ für *sānā* aus **sān'ā* erhalten hat[2]). Danach wird auch שנאיך als archaisierende Schreibung für *śānaiḵ* aufzufassen sein. Wenn dagegen in dem Bauvertrag zwischen den beiden Juden Qōnjā und Maḥsejā vom Jahre 471 neben

[1]) Aram. Pap. aus Elephantine 73 z. St.
[2]) Th. Nöldeke, Kurzgef. syr. Gramm.[2] 109 f.

zweimaligem כליתך (Z. 7. 13) in Z. 6 die Form אכלאנך (d. i. *eḵl'innāḵ*) erscheint, so ist sie wohl als sprachwirklich anzusehen, da sie durch Formen wie אמחאנך (Ach. 82), תשנאנך (9, 8) gestützt wird (gegenüber אגרנך 6, 12, ארשנך 9, 13 u. a.). Desgleichen dürfen die Formen des Part. fem. מטאה, מלאה, רפאה in den EP und מתנשאה Esra 4, 19, sowie auch die Verbalnomina מומאה *mōmā'ā* (?) — daneben מומא —, מחאה *mḥā'ā* (?) in den EP als phonetisch adäquat angesehen werden, obwohl neben den letzteren schon in einer Urkunde von 461 מקריא *miqrjā* auftritt. Von ihnen abgesehen stellt sich aber die Angleichung der ל״א *an die* ל״יו als sowohl in der Sprache der EP wie im BA gleichmäßig vollzogen, wenn auch in beiden in einer Reihe von Fällen durch historische Schreibung verdeckt dar.

Die Verben tert. inf. sind in den Ideogrammen des Pahlavi vollständig in éinen Typus *zusammengefallen*; freilich ist das in Betracht kommende Material beschränkt, da nur einige wenige Formen der aram. Verbalflexion ideogrammatisch verwendet werden. Die ältesten klar deutbaren Belege sind die beiden von Nyberg, Avr. 192 f. 207. 226, in der Urkunde von Avromān erkannten Passivpartizipien קרי 'genannt' (Nyberg setzt als iranisches Äquivalent sachlich richtig *nām* 'mit Namen' an — die genaue Wiedergabe wäre nach der Analogie des späteren Gebrauchs von קריתן, s. u., *xvānt* 'genannt') und פרי *bōxt* 'erlöst'. Lesung und Erklärung sind im ersten Falle unbezweifelbar, im zweiten nicht ganz sicher. Die zugrunde liegende aram. Form kann mit Nyberg nur als Part. pass. gedeutet werden, obwohl statt י zur Bezeichnung von *-ē* eher ה erwartet würde (vgl. BA בנה, חזה, אזה [neben בנא, שרא]; EP בנה).

Die nächstältesten Belege bietet das Sogdische. In den von Sir Aurel Stein gefundenen alten sogdischen Briefen, die in die Anfänge des 1. Jh. n. Chr. datiert werden, wechselt mit *wynt* 'er sieht' das Ideogramm חזיה (H. Reichelt, ZII 6, 213). Reichelt zitiert daselbst *206*[1] ein Beispiel aus den „jeden Brief einleitenden Höflichkeitsphrasen", aus dem die Funktion des Ideogramms klar hervorgeht: *'Pnyš šyr YWM ZKnyβ XZYH ny δrwk š'tyxw 'pwr'βw 'δnn wyspn'δ mrt'xmk* „und einen guten Tag, der euch sieht gesund, froh, ohne Krankheit samt allen euren Leuten". Wenn — was mir sehr wahrscheinlich ist — Nyberg damit recht hat, daß auf der älteren Stufe des Pahlavi von den Schreibern noch ein gewisser Zusammenhang zwischen der Funktion der zu schreibenden iranischen Verbalform und den dafür gewählten Ideogrammen gefühlt wurde, so bedeutet das angeführte sogdische Beispiel, *in dem* חזיה für die 3. sg. praes., also nicht für eine Bildung mit dem Part. pass. steht, eine Stützung für die alsbald zu besprechende These Nybergs (Avr. *227*), daß in den ideogrammatisch verwendeten Formen der aram. Verba tert. inf. vom Typus בני, רמי Imperative, nicht Passivpartizipia zu erkennen sind[1]).

Anders steht es mit dem von Reichelt, *ZII 4, 247*, vgl. *6, 213*, im Sutra des Causes et des Effets angesetzten Ideogramm *RNY!*, wobei das *!* auf einen diesem Wort durchweg angeschlossenen Schnörkel hindeutet, für *pr'm'y* 'er

[1]) Zur Erklärung des ה in חזיה s. u. 39.

geruhte' 'er sprach' (vgl. mp. *framūtan*, np. *farmūδan* häufig in der gleichen Bedeutung). Reichelt will es von syr. *rnā* 'denken, glauben' ableiten. Aber das paßt bedeutungsmäßig nicht, und außerdem ist bei der Erklärung von Ideogrammen immer zunächst ein im Reichsaram. bezeugtes Wort zu suchen, während es sich hier um ein relativ seltenes syrisches handelt, das im Altaram. nicht bekannt ist. Ich nehme daher an, daß *n* entweder auf altes ע zurückgeht oder daß die nicht ganz seltene Verwechselung von *n* und ', א, das hier für ע stände[1]), vorliegt, und lese רעי *r'ī* 2. sg. Imp. (oder *r'ē* Part. pass.) von רעה, zu רעות (stat. cstr.) 'Wille', das in zwei reichsaram. Urkunden: der Beschwerdeschrift des Satrapen von Syrien über den Tempelbau in Jerusalem, Esra 5, 17 (s. o. S. 15), sowie in dem Ferman des Artaxerxes I. an Esra, daselbst 7, 18, belegt ist. An der ersteren Stelle bedeutet es 'Wille (des Königs)' im Sinne von 'Willensäußerung, Befehl', mp. *framān*. In diesem Falle steht das Ideogramm — Richtigkeit der Deutung vorausgesetzt — für ein Präteritum, das im Mittelwestiranischen nur durch passivische Konstruktion ausgedrückt werden kann, während das Sogdische dafür Ableitungen vom Präsensstamm bewahrt hat. Da nun aber die aram. Ideogramme zunächst auf dem Boden des Westiranischen aufgenommen wurden, so wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es sich bei רעי um ein Part. pass. handelt, das im Westen zur adäquaten Bezeichnung eines Partizipialpräteritums aufgenommen und dann von den sogdischen Schreibern auf ihr Präsensstamm-Präteritum übertragen worden wäre. Aber notwendig ist diese Annahme nicht; es kann sich auch in diesem Falle um einen Imperativ handeln.

Die späteren Belege aus den Inschriften und dem Buchpahlavi zerfallen in mehrere Gruppen. Die wichtigsten Beispiele sind:

1. Bildungen mit ה: pahl. אתי־ה־ neben אתי־ת *āmatan* 'kommen' (Paik. 148 N. 169 ff.); dazu pars. בעי־ה־ *xvāstan* 'wollen' (Paik. 156 N. 218; 199 N. 458 f., Nyberg, Hilfsb. I 34 f., II 138) und vielleicht mpB. ברי־ה־, das *barhinīdan* der Pazendisten, das Nyberg geistvoll als Ideogramm für ein Verbum von der Bedeutung 'bilden, erschaffen', wahrscheinlich *tāšītan*, erklärt (Hilfsb. I 35, II 224).
2. Bildungen mit ו und ת: pahl. חזי־ו neben חזי־ת *dītan* 'sehen' (Paik. 188 N. 376 ff.), ⟨ר⟩מי־ו neben רמי־ת *afkantan* 'werfen' (Paik. 241 N. 929 ff.), שדי־ו neben שדי־ת *vistan* 'schießen' (Paik. 242 N. 947 ff.). Hierher gehört ferner das Hafel היתי־ו (pahl. auch הית־) *āburtan* 'bringen' (Paik. 189 f. N. 390 f.). (Das von Nyberg, Hilfsb. I 34, II 83, angenommene בכי־ון *gristan* 'weinen' — gegenüber seinem früheren Ansatz בכון, Avr. 222 — ist ganz unsicher.)
3. Imperfecta: pahl. ימטא־ה־, ימטא־ת־ *rasītan* 'gelangen' (Paik. 201 N. 483 ff. s. o. S. 34 A. 2), pahl. יבעה־ *xvāstan* 'suchen, begehren' (Paik. 199 N. 456 f.), pahl. ידעה־ (pars. ידעיתן), Lesung unsicher

[1]) Vgl. das Ideogramm אר für על (später ור geschrieben) = sogd. *k'w* 'zu' in den alten Briefen, JRAS 1911, 500, 506; 1912, 350 f.

(Paik. 199 N. 466 ff.), pahl. pars. יצבה־ת־ *kāmistan* 'wünschen' (Paik. 203 N. 508 f.), pars. יאתון *āmaδan* 'kommen' (Paik. 148 N. 173 f.), pars. Hafel יהמטון *rasīδan* 'gelangen' (weswegen hier das Hafel eingetreten ist, bedarf noch der Erklärung).
4. Der im Parsik überwiegende Typus חוי־תן *dānistan* 'wissen' (gegenüber pahl. חוה־, s. 5), חזי־תן *dīδan* 'sehen' (gegenüber pahl. חזי־, s. 2, und sogd. חזי־ת), מחי־תן *zaδan* schlagen' (Nyberg, Hilfsb. I 52), סגי־תן *raftan* 'gehen' (Paik. 223 N. 707 ff.), קרי־תן *xvāndan* 'rufen, nennen' gegenüber Avromān קרי), רמי־תן *afgandan* 'werfen' (gegenüber pahl. רמי־), שדי־תן *vistan* 'schießen' (gegenüber pahl. שדי־).
5. Für sich stehen die Formen von הוה, mit denen das Verb. subst. und *būtan* 'sein' geschrieben werden: pahl. הוי־, יהוי־ת, יהוה, pars. הות, יהוי־, יהוין (Paik. 184 f. N. 359 f.; 200 f. N. 475 f.) — und von חוה für *dānistan* 'wissen' (der Bedeutungsübergang ist noch zu erklären): pahl. חוה־, pars. חויתן (Paik. 184 N. 356 f.).
6. Isoliert sind auch die Formen von שתה und שמע mit präfigiertem Vokal: pahl. אשתי־ו, pars. עשתה־ *xvartan* 'trinken, essen' (Paik. 147 N. 162 ff.) — und pahl. אשמע־ו, pars. עשמה־ון *ašnūtan* 'hören' (Paik. 146 N. 156 ff.).

Was die Deutung dieser Gruppen anlangt, so bin ich von der Richtigkeit der Argumentation Nybergs (Avr. 227 f.) dafür überzeugt, daß es sich bei allen nicht klärlich imperfektischen Formen um Imperative handelt, und zwar um den Imp. der 2. sg. masc., also vom Typus BA חיי 'lebe', pa. מני 'bestelle', EP אתה 'komm', בני 'baue', בעי 'suche', הוי 'sei', חזי 'sieh', רחא pa. Ach. 177 'bemitleide'. Freilich kann die Möglichkeit, daß es sich bei den Ideogrammen in dem einen oder andern Falle urspünglich um ein Part. pass. handelt, nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden; doch spricht dagegen die überwiegende Schreibung mit י, während im Reichsaram. das Part. pass. gewöhnlich mit ה zur Bezeichnung des auslautenden Vokals geschrieben wird (s. o. 37), sowie die Einheitlichkeit der Bildung, die sich auch auf intransitive Verben erstreckt, von denen im Aram. ein Part. pass. nicht gebildet werden kann. Ich nehme nun an — wie auch bereits oben bei der Anführung der Beispiele durch den Gebrauch von Trennungsstrichen angezeigt —, daß bei diesen Formen sekundär, in dem Maße, wie bei den iranischen Schreibern die Unkenntnis ihres wirklichen Lautwertes und damit ihre Erstarrung fortschritt, im weitesten Maße graphische Ausgleichungen in bezug auf die Endungen stattfanden[1]). Das führte vielfach zu starken Entstellungen der ursprünglichen Formen. Der Zusatz von ה in Gruppe 1 — vgl. auch sogd. חזיה — dürfte auf das ה der Pahlavik-Imperfekte (Gruppe 3) zurückgehn, so wie es innerhalb dieser Gruppe selber sekundär an schon vorhandenes א angefügt worden ist (ימטאה). Das ו in Gruppe 2 — neben dem iranischen phonetischen Komplement ת — rührt wohl von dem ו der im Pahlavik ideogrammatisch gebrauchten 2. pl. Imp. (Typus

[1]) Dieser bisher m. W. noch nicht prinzipiell vertretene Gesichtspunkt ist für die Entwicklungsgeschichte der Pahlavi-Ideogramme überhaupt von großer Bedeutung.

נשרו, נתנו, זבנו, vgl. Paik. 52) her — wie denn dies ו schon in der Avromān-Urkunde hybrid an das Part. pass. pa. מזבנ־ו angefügt wird. Als Imperative sind auch הוי und הוה sowie חוה (= *ḥawwē) (Gruppe 5) zu verstehen.

Ich glaube nun, daß man Nybergs Auffassung auch noch auf den letzten, noch nicht erklärten Typus ausdehnen muß, den er ausschließt und anders deutet, nämlich auf Gruppe 4. Während Herzfeld (Paik. 55) — wie schon vorher Th. Nöldeke, WZKM 16, 3 — in diesen Formen die 2. pl. Perf. sieht, will Nyberg — nach dem Vorgang von Andreas — darin die ostaram. Zusammenrückungen des Part. act. pl. masc. mit dem verkürzten Personalpronomen erkennen; er liest also *ḥāzēttōn* usw. (Avr. 225, danach Hilfsb. passim). Aber hiergegen ist einzuwenden, daß das Auftreten dieser späten, nur im Ostaram., nicht im Altaram. vorkommenden Bildungen im Parsik nicht wahrscheinlich ist. Denn wenn in diesem auch orthographische Neuerungen erscheinen, die der Entwicklung des babylonischen Aramäisch bzw. seiner Orthographie in nachchristlicher Zeit entsprechen (so besonders das von Nyberg, Avr. 211, beobachtete Auftreten von ע für *ĕ ē*), so bleibt doch der reichsaram., aus achämenidischer Zeit stammende Formenbestand bis auf wenige Ergänzungen unangetastet. Daß das Parsik sich dem Pahlavik parallel entwickelt hat und mit ihm als gleichaltrig anzusehen ist, hat Herzfeld gezeigt[1]). Außerdem ist geltend zu machen, daß die Endung in den Inschriften, also den hierfür ausschlaggebenden Zeugnissen, ausnahmslos ־תן, nicht ־תון, geschrieben wird. Ginge die Form auf die von Nyberg angeführte ostaram. Bildung zurück, so müßte sie auch deren durchgängige Pleneschreibung beibehalten haben; denn eine Reduzierung von Pleneschreibungen kommt im Parsik, das seinerseits auf Ausbreitung der Pleneschreibungen hintendiert, nicht mehr in Frage[2]).

Ich nehme daher an, daß ־תן in diesen Fällen auf sekundäre Erweiterung der in den übrigen Gruppen nachgewiesenen Imperativform durch graphischen Ausgleich zurückgeht. Und zwar dürfte das ת aus dem Pahlavik, wo es an diese Formen als phonetisches Komplement antritt (Gruppe 1, 2), ins Parsik übergegangen sein, während das ן von den Imperfektformen (Typus יקטלון) herübergenommen sein dürfte — so wie es im Parsik auch an die Formen der 2. pl. Imp. (Typus שדרו־ן, שבקי־ן) und sogar an das im Pahlavik bereits hybrid durch ו erweiterte Part. Pael (z. B. מקבלי־ן) angefügt worden ist. Zusammenfassend meine ich also, daß — in konsequenter Durchführung von Nybergs These — sämtliche nicht imperfektischen Ideogramme von Verben tert. inf. im Pahlavik wie im Parsik grundsätzlich als Formen des Imperativs der 2. sg. masc. auf verschiedenen Stufen sekundärer Erweiterung durch graphischen Ausgleich anzusehen sind, mit Einschluß der beiden im Sogdischen vorkommenden Verbalideogramme und mit Ausnahme nur der zwei (bzw. des einen) Passivpartizipien in der Avromān-Urkunde (S. 37).

[1]) Gleich das erste unter 4 angeführte Beispiel läßt die Deutung Nybergs, also die Lesung *ḥāwēttōn* nicht zu. Denn von חוה kommen im Altaram. nur Pael und Hafel, nicht Peal vor.

[2]) Das gleiche Argument richtet sich gegen den Ansatz von Nöldeke und Herzfeld: denn die Endung der 2. pl. Perf. wird im Reichsaram. plene geschrieben.

Eine besondere Bemerkung erfordern noch die beiden Formen der Gruppe 6. Baumgartner sagt 88: „Ich würde . . Bedenken tragen, אשתיו D[an] 5, 3 f. wegen der entsprechenden Formen im J[üdisch-] A[ramäischen] und Syr. als Beweis für späte Entlehnung zu verwerten . . . Denn wir haben wohl einmal in Sendsch[irli] שתא, aber in EP kommt kein Perfekt dieses Verbs vor, und palm. שתא Eph. I 345, 5 ist vermutlich Ptz. Wir wissen also nicht, wann die Form mit Vorschlagsvokal aufkam.“ Wir wissen es doch: durch pahl. ־אשתי wird ihre sichere Datierung ermöglicht. Wenn sie einerseits in Dan und im Jüd.-Aram., anderseits im Pahl. und im Syr. auftritt, so gehörte sie schon deren gemeinsamem Ursprung: dem babylonischen Aramäisch des 6./5. Jh. v. Chr. an, das von Dareios zum Reichsaram. erhoben wurde. Auch sie ist nun, ebenso wie das parallel gebildete אשמע, als Imperativ zu erklären: אשתי ist **eštī* (vgl. syr. *eštai*), אשמע ist **ešmaʿ*. In pars. עשתה, עשמה sind die Pahlavikformen übernommen, wobei für das anlautende *e* die neue Schreibung ע eingeführt und für das *nicht mehr gesprochene* ע *in* אשמע ein ה zur Bezeichnung von *-ā* (< *-aʿ*) geschrieben wurde. Dieser Form wurde dann wohl אשתי zu עשתה angeglichen, woneben auch einmal (Paik. 147 N. 164) die gekürzte Schreibung שתה vorkommt.

In den oben S. 37 unterbrochenen Zusammenhang gehört noch eine weitere Erscheinung, die Baumgartner wiederum zu Unrecht herausgelöst und unter II 5 gesondert betrachtet hat: die Schreibung von מרא ‘Herr’. Wir gehen von den EP aus. Hier erscheint im stat. abs., im stat. cstr., mit den Suffixen der 1., 2., 3. sg., 1. pl., im Pl. mit dem Suffix der 1. sg. die Form מרא, ferner das Fem. mit dem Suffix der 1. sg. מראתי, daneben aber schon in einem Brief von ca. 407 der Pl. mit dem Suffix der 3. pl. masc. מריהם. Drei andere Stellen sind unsicher, aber die angeführte genügt um zu zeigen, daß schon im Aram. der EP dasselbe Nebeneinander der historischen Schreibung מרא auch vor Suffixen neben der in diesem Falle allein phonetisch adäquaten מר für *mār-* herrscht (für den stat. abs. und cstr. sg. trat die sekundär gebildete Form *mārē,* geschrieben מרא, מרה, מרי, ein), wie noch im Nabat. und Palm. und in dem Nebeneinander des *qrē* מרי und des *ktīḇ* מראי Dan 4, 16. 21. Gehen wir zeitlich weiter zurück, so finden wir in den Zendschirli-Inschriften sowohl im stat. cstr. wie vor Suffixen regelmäßig מרא. Daß aber schon in ihrer Zeit die Schreibung מראי nur eine Analogiebildung zur Schreibung der suffixlosen Formen des stat. abs. und stat. cstr. bedeutete, wird durch die schöne Beobachtung A. Jirkus bewiesen, daß der Name, den auf assyrischen Inschriften der von Adadnirāri III. bekriegte Aramäerkönig Benhadad III. führt: *ma-ri-ʾ*, nicht ein wirklicher Name, sondern aram. *mārī* ‘mein Herr’ ist[1]). Die akkadische

[1]) OLZ 1918, 279. Die Gleichung *ma-ri-ʾ* = *mārī* und die Beziehung auf den auch in der Inschrift des Zkr von Hamath erwähnten Benhadad III. akzeptiert E. Ebeling, Gesch. des alten Morgenlandes (1929) 87; vgl. auch R. Kittel, GVI II[7] 271[7]. — Jirku stützt seine These a. a. O. auf I R 35 Nr. 1 Z. 15 (nicht 14!). Die Lesung *ma-ri-ʾ* wird, nach freundlicher Mitteilung von Th. Bauer, durch eine andere Inschrift bestätigt: E. Unger, Reliefstelle Adadniraris III. (1916) Taf. II, Z. 19, vgl. D. Luckenbill, Ancient Records of Ass. and Bab. I (1926) § 735.

Transkription zeigt deutlich, daß dem *-ī* des Suffixes kein Stimmabsatz vorangeht. — Zu der Form מריהם in den EP, von der wir ausgingen, tritt nun bestätigend das Parsik-Ideogramm מרוהי *xvatāδ* 'Herr' (im Pahlavīk phonetisch *xvatāv* חותוי geschrieben, ebenso im Sogdischen, חותאו), ein Plur. maiest. mit dem Suffix der 3. sg. [1]).

Endlich gehört in diesen Zusammenhang noch eine interessante Erscheinung, deren Erklärung uns später das Verständnis der Schreibungen persischer Worte und Namen in den EP und im BA in einem wichtigen Punkte erschließen wird: die Schreibung der Endung der 1. pl. Perf. und des Suffixes der 1. pl. Baumgartner hat sie nur flüchtig gestreift (S. 93). Während wir im BA immer die Form נא *-nā* finden, die noch im Nabat. und im Targum Onkelos erscheint, um in der weiteren jüd.-aram. Entwicklung durch *-n* und das neugebildete *-nan* — wie im Ostaram. — verdrängt zu werden, kennt die älteste Urkunde, der Assurbrief — die Inschriften liefern keine Beispiele — nur ן (אחזן Z. 5. 6, vgl. das wahrscheinlich ein Suffix der 1. pl. meinende ־ן Z. 7; in Z. 20 mit Suffix der 3. sg. שלחנה). Die EP haben für die 1. pl. Perf. nur ן: עבדן, שלחן, אשתוין, רשין, אתין, גלין, חזין, הוין; הידען, יהבן; אמרן; פלגן, שלמן; für das Pronominalsuffix am Nomen desgleichen: am sg. masc. ידן, מראן, שמן, am du. אנפין, am pl. נשין, בתין, אבהין, בנין; nach Präpositionen לן, עלין, מנן. Erst in den späten Papyri aus ptolemäischer Zeit 81, 82 tritt נא als Suff. an Nomina auf (אפנא בירתנא), dazu an der Präp. קדם; diese tritt hier, wie vielleicht auch schon in einem endorsement aus der Zeit Dareios II. in der bemerkenswert jungen Form קמ־ (קמנא) auf, die aus den palästinisch- und ostaram. Dialekten der Juden und dem Mandäischen bekannt ist [2]). Aber schon für das 5. Jh. bieten die Papyri ein lehrreiches Beispiel

[1]) Die obenstehende Erklärung von מרוהי ist nicht ganz sicher, da einstweilen noch nicht feststeht, ob nicht das letzte י bloß graphisch ist. Die Schreibung des FrP. 1, 1, *mn n a*, kann מרוה oder מרעה (= *mārē*, stat. abs.) bedeuten — womit die Möglichkeiten noch nicht erschöpft sind. Vgl. zu מרוהי Herzfeld, Paik. 219 N. 651; Nyberg, Avr. 216; J. Markwart bei Herzfeld, Am Tor von Asien 155 b; H. Junker, Wörter und Sachen 12, 1929, 139. 145 f. — Hierzu das Fem. pahl. מראתי, pars. מרעתא (für מראתא), vgl. FrP. 12, 4, = *bānūk* 'Herrin', nach Herzfeld, Paik. 218 N. 649 f. ebenfalls ein Plural — was wiederum nicht ganz sicher ist.

[2]) G. Dalman, Gramm. d. jüd.-pal. Aram. [2] 103, 230; M. L. Margolis, Lehrb. d. aram. Spr. des bab. Talmuds 157; Th. Nöldeke, Mand. Gramm. 194. — Im Pahl. ist קדם erhalten; in späterer Zeit, als ק und מ in der Schrift zusammengefallen waren, verstand man es nicht mehr und schrieb darum מדם, anstatt wie in anderen Fällen (z. B. יכתלון für יקטלון), das ק durch כ zu ersetzen. קדם dient hier als Ideogramm für *apar* 'auf'. Dieser merkwürdige Bedeutungswandel erklärt sich folgendermaßen. In den aram. Beischriften auf babylonischen Verträgen finden sich zwei Beispiele dafür, daß vor dem Namen des Schuldners, 'auf' dem die Rückzahlungsverpflichtung liegt, קדם steht; es ist dann synonym mit על, beide stehen für akk. *ina pāni* (Delaporte, Épigraphes araméens Nr. 104. 79 *bis* vgl. S. 13). In dieser speziellen Bedeutung wurde קדם von den persischen Kanzleien rezipiert und dann in der Bedeutung 'auf' im Pārsīk verallgemeinert (vgl. Herzfeld, Paik. 238 N. 898; FrP. 25, 1). Im Pahlavik, wo stets phonetisch *apar* geschrieben wird, kommt קדם nicht vor, wohl aber קדמתה für *pēš* 'vor' (entsprechend dem Parsikideogr. לעיני); vgl. Th. Nöldeke, Aufs. zur pers. Gesch. 156 [2]; Herzfeld, Paik. 239 N. 899; Nyberg, Avr. 205.

für נא als Pronominalsuffix am Verbum: in der ersten Fassung des Bagoasbriefes steht Z. 16 für '(Jahve,) der uns unsre Lust hat sehen lassen an jenem Vidranga' זי החוין בוידרנג זך, dagegen in der zweiten Fassung Z. 15 חזינא בוידרנג זך. Damit, und ebenso durch das neben nur zweimal vorkommendem אנחן sehr häufig belegte אנחנה, ist die Aussprache *-nā*, die im BA ausnahmslos durch Plene-Schreibung vorgeschrieben ist, auch durch die EP für das 5. Jh. gesichert. Wie haben wir aber die überwiegende Mehrheit der Schreibungen mit bloßem ן zu interpretieren? Daß schon im 7. Jh. — nach Ausweis des Assurbriefes — wie später im Ostaram. und in der jüngeren Entwicklung des Paläst.-Aram. [1]) — *-n* statt *-nā* gesprochen worden sein sollte, ist undenkbar. Die ältere Schreibung muß also eine defektive sein. Aber wie ist sie zu erklären?

Die Erklärung finde ich in einer orthographischen Eigentümlichkeit, die auf den ältesten aram. Inschriften erscheint. Auf der Hadad-Inschrift wird das Demonstrativpron. 'dieser' dreimal זן geschrieben, auf der Pnmu-Inschrift zweimal, daneben erscheint auf der gleichen Inschrift einmal זנה; diese Schreibung tritt dann auf der Bar Rkb-Inschrift (einmal), auf der Inschrift des Zkr (fünfmal) und auf den beiden Nerab-Inschriften (zusammen dreimal) ausschließlich auf. Das kann nun nichts anderes bedeuten, als daß die Aramäer mit anderen phönizischen Schreibeigentümlichkeiten auch die phönizische Schreibung זן für das Dem.-Pron. übernahmen, um sie erst, nachdem sie gelernt hatten, auslautendes *-ā* mit ה zu bezeichnen, durch die der gesprochenen Sprache gemäßere Schreibung זנה zu ersetzen. (In זן stecken also zwei Kanaanismen; erstens die Bezeichnung von *d* durch ז, zweitens die Bezeichnung von *-nā* durch ן). Aber wie andere archaisierende Schreibungen blieb auch זן erhalten: es findet sich noch in der großen Inschrift von Taima und an einer Stelle der EP, während das Pahlavīk, das Pārsīk und das Sogdische die Plene-Schreibung זנה haben [2]).

Nach Analogie des in den Inschriften ziemlich häufigen זן wurde nun auch לן 'nobis' geschrieben. Diese Form, die ihrerseits in den phönizischen Inschriften ihr Vorbild hat, ist zwar in den altaram. Inschriften nicht belegt, aber einmal, vielleicht zweimal, schon auf den akk.-aram. Bilinguen aus Kujundschik (CIS II 34. 35), die ins 8. und 7. Jh. gehören, sodann durchweg in den EP und endlich im Pahlavīk, während das Pārsīk die Plene-Schreibung לנה hat [3]).

Damit war die defektive Schreibung für die Endung *-nā* eingeführt und breitete sich nun auf die übrigen, oben aufgeführten Fälle aus, wich aber in einzelnen Fällen, wie in dem חזינא der EP und dem לנה des Pārsīk der

[1]) Aber noch für das 1. Jh. n. Chr. ist *-nā* durch *μαρανα θα māranā ṯā* 'Herr, komm' bezeugt; vgl. Lietzmann zu I Kor 16, 22.

[2]) זנה *ēn* 'dieser', vgl. Herzfeld, Paik. 183 N. 347 f., s. auch unten S. 45 A. 1. Zu sogd. זנה vgl. einstweilen F. Rosenberg, Izv. Akad. Nauk SSSR. 1927, 1397.

[3]) לן, לנה *amāx, amāh, amā* 'wir', FrP. 24, 1, vgl. Herzfeld, Paik. 212 N. 591 ff., s. auch pahl. עלין = pars. על לנה das. 228 N. 765. (Zu dem nicht hierher gehörenden אפן der Hājjīābād-Inschrift s. J. Marquart, ZDMG 49, 667; C. Salemann, Gr. ir. Ph. I a 291; Herzfeld, Paik. 140 N. 122 f.)

angemesseneren Plene-Schreibung [1]). Wenn diese im BA konsequent durchgeführt ist, so müssen wir den Grund dafür nicht etwa in einer sprachgeschichtlichen Entwicklung, sondern in redaktioneller Tätigkeit, besser: in dem Versuche einer orthographischen Vereinheitlichung suchen. Daß dieser Versuch im BA tatsächlich stattgefunden hat und daß sich von ihm aus in der Hauptsache der vermeintliche Fortschritt des BA über das Aram. der EP hinaus erklärt, der in Wirklichkeit nur der Fortschritt von ungeregelter zu — im ganzen genommen — fester Orthographie ist, das wird sich später noch deutlicher zeigen.

B. Wechsel von ז und ד, ש und ת, ק und צ, ש und ס.

Nachdem die von Baumgartner getrennt behandelten Punkte II 1. 11. 5 in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt und demgemäß untersucht sind, ist eine zweite Gruppe von Differenzen zu behandeln, die ebenfalls nur orthographischer Natur sind — bei Baumgartner II 2. 3. 4 — und ihrerseits zusammengehören. Sie betreffen den Wechsel von ז und ד, von ש und ת, von ק und צ, von ש und ס.

In den ältesten Inschriften werden die beiden Laute, die ursemitischen $\underline{d}$ und $\underline{t}$ entsprechen, ausnahmslos mit ז und ש bezeichnet. Die richtige Erklärung für diese Schreibungen ist längst angebahnt. Sie vertreten nicht einen älteren Lautstand, sondern beruhen darauf, daß die Aramäer, als sie die kanaanäische Schrift übernahmen, in dieser keine genau entsprechenden Zeichen für die beiden überkommenen Laute $\underline{d}$ und $\underline{t}$ vorfanden und daher für diese die Zeichen wählten, mit denen im Kanaanäischen die einigermaßen ähnlich klingenden Laute *z* und *š* bezeichnet wurden. Daraus folgt, daß diejenigen Kanaanäer, von denen sie die Schrift übernahmen, in jener Zeit, also wohl im ausgehenden 9. Jh., *d* und *t* nur als Verschlußlaute, nicht als Spiranten sprachen und die Spirierung dieser Laute nach Vokalen noch nicht kannten [2]): wären ד und ת im Kan. schon damals außer *d t* auch $\underline{d}$ $\underline{t}$ gesprochen worden, so hätten die Aramäer diese Zeichen, nicht die Aushilfszeichen ז und ש gewählt.

Während nun in den Inschriften nur ז und ש und auch im Assurbrief nur ז geschrieben werden, tritt in dem letzteren neben der älteren Schreibung mit ש (אשור gegenüber אתור der EP) auch schon die neue mit ת auf [3]): איתהם 'sie sind' Z. 6, יהתב 'er möge zurückbringen' Z. 11. In den EP wäre das einzige Beispiel für ש die Münzbezeichnung שקל: aber in dieser ist doch wohl sicher nichts anderes zu sehen als das ins Aram. entlehnte akk. *šiqlu*. Daneben kommt aber einmal תקל vor, außerdem תקל als Verbum und מתקלת מלכא 'nach königlichem Gewicht' = מתקלת פרס 'nach persischem Gewicht' (als Standardangabe), während ז und ד promiscue gebraucht werden, mehrfach sogar für die Schreibung eines und desselben Wortes (דהב neben זהב, דילכי 'dein' neben זי, דנה neben זנה, besonders charakteristisch der Wechsel bei Namen: ראזניה, יזניה, יזן neben ידניה, ידניא; עזריה neben עדרי). Im BA gibt es nur noch die Schreibungen ד und ת. Dadurch unterscheidet sich das BA aufallend von den übrigen Zeugnissen des Reichsaramäischen: einerseits von den EP, wo ז noch in den späteren Urkunden aus der Ptolemäerzeit auftritt, anderseits von der großen Reihe der über das ganze Reichsgebiet zerstreuten aram. Inschriften aus der Perserzeit, die es in den Schreibungen der häufig gebrauchten nota relationis זי und der Demonstrativa זנה, זא, זך erhalten haben. In diesen Worten und einigen anderen ist das ז auch im Pahl. erhalten [1]), und noch im Nabat. tritt es sporadisch auf.

---

[1]) Vgl. Th. Nöldeke, ZA 20, 138 [2]: „Ob vielleicht auslautendes *ā* zuweilen gar nicht ausgedrückt wurde? Es fällt auf, daß das Pronomen der 1. Person in allen Fällen auf ן ausgeht, wo man doch für diese alte Zeit *nā* erwartete, und auch ת der 2. sing. masc. im Perfekt könnte noch *tā* sein. Aber gerade die vollständige Konsequenz im Weglassen des Vokalbuchstaben macht es wahrscheinlicher, daß der Vokal da schon abgefallen war." Dies wurde vor dem Bekanntwerden des Bagoasbriefes mit der Form חוינא geschrieben. Die bis auf diesen Fall durchgeführte Konsequenz hat jetzt wohl ihre Erklärung gefunden.

[2]) G. Bergsträßer, Einf. in die sem. Spr. 60.

[3]) Vgl. schon Nöldeke, ZDMG 47, 101: „Nun haben wir aber schon auf einem auch in Ninive gefundenen, also spätestens dem 7. Jahrhundert angehörigen Stein לעתרעזר CIS II, 52 (s. Levy, Phön. Stud. 2 Nr. 12); da steckt also in einem Personennamen der Gottesname nicht in der hebräischen Form עשתר, sondern in der aramäischen עתר = עתתר (sabäisch *'$\underline{t}$ t r*). Es ist aber doch sehr unwahrscheinlich, daß man bei einer Göttin in dieser Weise eine erst ganz kürzlich entstandene Lautform verwertet hätte. Wir kommen also mit dem ת wenigstens bis in die Zeit der Sendschirli-Inschriften." Es mußte nur die Schrift aus der kan. Einflußzone in Syrien zu den östlichen Aramäern verpflanzt werden, damit die neue lautgerechte Schreibung eingeführt werden konnte.

[1]) Darauf hat schon längst Nöldeke, a. a. O. 99, hingewiesen. — Es handelt sich zunächst um die Pronomina: זי, im Parsik regelmäßig für die Iḍāfat *ē*, *i* geschrieben, fürs Pahlavik nicht völlig gesichert (Paik. 181 N. 334), auch ins Sogdische aufgenommen, wo es sich unter dem überaus häufigen, bisher *ny*, *-ny* gelesenen Element verbirgt, in dem F. W. K. Müller (Sitzb. Pr. Akad. 1926, 2 [2]) zuerst ein Ideogramm vermutet und das als erster W. Lentz (Die Stellung Jesu im Manichäismus 68. 71. 94. 95) richtig mit זי umschrieben hat, wenn auch ohne eine Lesung und Begründung zu geben. Beides kann, weil sehr weitschichtig, an dieser Stelle nicht gegeben werden. Zu זי gehört mpB. (nicht inschriftlich bezeugt) כזי FrP. 25, 9, = pers. *has*, in dem mehrere altiran. Worte und demzufolge mehrere Bedeutungen zusammengefallen sind, zuerst erklärt von Nyberg, Hilfsb. (I 49), II 105; vgl. auch die wichtigen Bemerkungen von B. Geiger, WZKM 37, 200 f. — Ferner die Demonstrativpronomina, die in allen drei Systemen auftreten: זנה 'dieser' pahl. *im*, pars. *ēn* (vgl. Tedesco, MO 15, 215), sgd. *'m-*, und זך 'jener' pahl. *hau* (*hō*), pars. *hān*, *ān*, sgd. *'γw*, *γw* (vgl. Tedesco ZII 4, 95); dazu pars. לזנה (Paik. 210 N. 576, von Herzfeld zu לדנה = *im* FrP. 24, 2 gestellt, s. auch Nyberg, Hilfsb. I 51, II 114 f.) und sgd. כזנה *m'δ* 'so' (bisher fälschlich *KΓH* gelesen), sowie, wenn richtig gelesen, pars. כדנה 'so' (Paik. 204 N. 524, nicht im FrP.), das zugleich in dieser Reihe der einzige relativ alte Beleg für ד statt ז wäre. Denn die Schreibungen des Buchpahlavi דנה FrP. 24, 4, דך ibid. 24, 3 (neben זך, und in entarteter Schreibung זג) haben, da sie durch die Inschriften nicht gestützt werden, keine Autorität: sie beruhen auf der im kursiven Buchpahlavi häufigen Vertauschung von ז mit ד (auch das Umgekehrte kommt nicht selten vor). — Infolgedessen können auch die weiteren hier anzuführenden Fälle im Buchpahlavi nicht als sichere Beweise für festgehaltenes ז bzw. für bereits durchgesetzes ד gelten: so זהבא neben דהבא (und entarteter Schreibung תהבא) *zar* 'Gold' FrP. 16, 2; זכר *nar* 'Mann' FrP. 11, 2; כדבא *drōγ* 'Lüge' Fr. 10, 6; יזבחון *yaštan* 'opfern, verehren' nebst Ableitungen FrP. 19, 7 usw.

Aus diesem Sachverhalt ergeben sich drei Fragen. Wie ist erstens der schon lange vor den EP bezeugte Übergang der aram. Orthographie von ז zu ד, von ש zu ת zu beurteilen? Wie erklärt sich zweitens die häufige Erhaltung der älteren Schreibung ז neben ד? Wie erklärt sich endlich die konsequente und ausnahmslose Durchführung der Schreibung mit ד und ת im BA?

Was die erste Frage angeht, so müssen wir uns die Bedeutung der beiden Laute klarmachen, die die Aramäer in Syrien aushilfsweise mit ז und ש bezeichneten. Es sind die Laute *ḏ* (< ursem. *ḏ* = arab. *ḏ*, kan. *z*) und *ṯ* (< ursem. *ṯ* = arab. *ṯ*, kan. *š*). Nun blieben aber diese Laute im Aram. nur nach Vokalen spirantisch; wo ihnen kein Vokal voranging, wurden sie zu Verschlußlauten, fielen also mit *d* < ursem. *d* = arab. *d*, kan. *d* und *t* < ursem. *t* = arab. *t*, kan. *t* zusammen. Umgekehrt wurden auch altes *d* und *t* nach Vokalen spiriert. Sobald nun den aramäischen Schreibern dieser Sachverhalt: daß es zwei Laute gab, die bald *d t*, bald *ḏ ṯ* gesprochen wurden, zum Bewußtsein kam, lag es für sie nahe, die beiden Laute einhellig ד und ת zu schreiben, um so mehr als es ihnen auch nicht verborgen blieb, daß sie bisher mit ז und ש je zwei ganz verschiedene Laute: *ḏ* und *z*, *ṯ* und *š* schrieben. Der Übergang zur neuen Orthographie vollzog sich nun nicht in der syrischen Heimat des ältesten aram. Schriftgebrauchs, sondern im Osten; während noch die Nerab-Inschriften die alte Schreibung bewahren, ist die neue durch הד־־עדר[1]) und zahlreiche mit *-idri* komponierte Namensformen in Keilschrifturkunden schon für das 8./7. Jh. für Assyrien und Babylonien bezeugt.

Daraus aber ergibt sich eine schwerwiegende Folgerung für die aramäische Lautgeschichte. Wenn in den ältesten Inschriften aus Syrien mit ז ש nur altes *ḏ ṯ*, niemals aber nachvokalisches altes *d t* bezeichnet wird, so folgt daraus, daß die beiden letzteren Laute im Aram. wie im Kan. nur erst als Verschlußlaute, noch nicht als Spiranten vorkamen und daher von *ḏ ṯ* in jeder, auch in nachvokalischer Stellung deutlich unterschieden blieben. Dagegen zeigt die in Mesopotamien nur wenig später bezeugte Schreibung von *ḏ ṯ* durch ד ת, daß hier die Spirierung von altem *d t* (in nachvokalischer Stellung) bereits erreicht war. Mit andern Worten: das Aramäische zeigt in ältester Zeit noch nicht in Syrien, wohl aber im Osten die zwiefache Aussprache von *d t*, also wohl der Bgadkpat überhaupt, je nach ihrer Stellung im Worte. Lassen sich daraus Rückschlüsse auf etwaige Beeinflussung des Aram. im Osten durch die dortige ältere Landessprache, das Akkadische, also auf dessen Lautstand in dieser Zeit ziehen? —

Was die zweite Frage nach der Erhaltung der alten Schreibungen mit ז angeht, so bedarf sie hier kaum mehr der Antwort. Wir erkennen ein weiteres Beispiel in der Reihe der historischen Schreibungen, die wir schon bei den Verben ל״א, bei מרא, bei der Endung ן = *-nā* festgestellt haben und die zunächst auf unbewußt konservativer, später auf bewußt archaisierender

[1]) CIS II 77 B und dazu Lidzbarski, Hdbch. 258 a. Baumgartner S. 95, 15 gibt die ergänzte Form הדדעדר.

Tendenz beruhen. „Diese archaisierende Tendenz hat lange angehalten, schließlich auch die gesprochene Sprache beeinflußt, und bei einigen Wörtern ist ז erstarrt[1]). Beispiele aus dem Mandäischen siehe bei Nöldeke, *Mand. Grammatik*, p. 43 f. Hierbei sind aber auch falsche Rückbildungen untergelaufen, wie bei זמא "Blut", זיקלא "Palme"[2])." Dieselbe Tendenz werden wir bei den Mandäern noch in einem weiteren Falle beobachten.

Wie aber ist es zu verstehen, daß in den BA-Texten die neue Schreibung mit ד ausnahmslos durchgeführt ist? Wir haben schon oben S. 44 vermutet, daß die Schreibung dieser Texte auf dem Versuch einer Regelung und Vereinheitlichung beruht, wie die EP sie nicht kennen. Diese Vermutung gilt auch hier: und sie wird hier durch eine Einzelerscheinung bestätigt, die, wie ich meine, als Beweis dafür gelten muß, daß jene Texte einer systematischen orthographischen Revision unterzogen worden sind. Ein sehr verbreitetes persisches Lehnwort, selber wahrscheinlich nicht persischen, sondern medischen Ursprungs, ist **ganzabara* 'Schatzmeister'[3]). Es ist wie von den Griechen und Syrern so auch von den Juden in einer auf babylonischem bzw. aram. Boden entstandenen Form rezipiert worden, in der das *n* dem *z* assimiliert worden war. Sie findet sich im Ferman des Esra (7, 21) im Pl. *gizbārajjā* (Var. *gizā-ḇrajjā*, *gizzāḇrajjā*; danach hat der Chronist sich einen hebr. Sing. *gizbār* [Esra 1, 8] gebildet). Dasselbe Wort erscheint nun in Dan 3, 2. 3, aber in der seltsamen Form גדבריא, punktiert *gḏāḇrajjā*. Man darf sie nicht als 'Neben-

[1]) Nöldeke, ZA 20, 138: „Die Annahme liegt nahe, daß die Formen mit ע [s. u. S. 48 f.] und ד die wirklich gesprochenen waren, die sich gelegentlich neben den im amtlichen Stil beibehaltenen alten durchdrängten."

[2]) Eph. III 106.

[3]) Hübschmann, Pers. Stud. 231 f., Arm. Gramm. 126, Horn, Gr. ir. Ph. I b 18, ferner Gesenius-Buhl unter hebr. גזבר. — Die vorauszusetzende altir. Form wird am genauesten durch buddh.-sogd. *γnzβr-*, zu *γnz-* 'Schatz', repräsentiert, vgl. dazu Gauthiot, Essai de gramm. sogd. 156. Falsch ist es, reichsaram. גנזא mit Andreas (bei Marti, Kurzgef. Gramm. der bibl. aram. Sprache[2] 65*a) gleich 'pähl. *ganž*' zu setzen oder mit Scheftelowitz, Die Bewertung der aram. Urkunden von Assuan und Elephantine usw. 12, aus ap. **ganǰa* abzuleiten. P. Tedesco (Dialektologie der westir. Turfantexte, MO 15, 190 f.) setzt mit Rücksicht auf armen. *ganj* für südwestiranisch (persisch) *nz* den Lautwert *nj* (= *ndz*) an. Er hält also hypothetisch arm. *ganj* für ein Lehnwort aus dem Persischen, ohne jedoch die Möglichkeit einer Entlehnung aus einem Nordwestdialekt mit *ndz* (statt *nǰ*) auszuschließen. Dann fährt er fort: „Die aramäischen und griechischen Lehnwörter mit (*n*)*z* (z. B. syr. גזא, griech. *γάζα* 'Schatz') dagegen können N[orddialekt] *nž* wie S[üddialekt] *nj* [= *ndz*] reflektieren." Dies ist deswegen zu bezweifeln, weil die Assimilation von *n* an den folgenden Laut wohl nur möglich war, wenn er den Wert *z* hatte. — Nicht ganz klar ist die Anschauung von W. Lentz. Er erklärt ZII 4, 290 np. *ganǰ* richtig als Nordform und leitet arm. *ganj* „auf eine iran. Form mit *z*" zurück. Aber wo und wann er die letztere lokalisiert, bleibt unklar, da es S. 256 heißt: „Endlich haben sämtliche iranischen LW ins [so] Armenische von der ältesten Zeit an *ž*, soweit nicht jüngere swir. Entlehnungen mit *z* vorliegen." Rechnet er zu den letzteren die Fälle von arm. *nj*? (S. 283 N. 55 fehlt der Hinweis auf arm. *brinj*). Und wie wäre es glaublich zu machen, daß es sich hier um „jüngere" Entlehnungen handelt? Zweifellos zählen *ganj*, *ganjavor* gerade zu den ältesten iranischen Lehnworten im Arm. — Alledem gegenüber kommt der Erklärung Hübschmanns, der die von Gauthiot für die sogdischen Worte gegebene sachlich entspricht, offenbar der Vorrang zu.

form' beiseite tun oder gar durch Konjektur entfernen wollen. Vielmehr leuchtet es unmittelbar ein, daß dieselbe Hand, die für reinliche Durchführung der ד-Schreibung in Dan gesorgt hat, auch das ז in גזבריא* in das vermeintlich 'richtigere' ד korrigiert hat. Daß wir in Esra im übrigen die gleichen orthographischen Grundsätze befolgt sehen wie in Dan, ohne daß die Schreibungen גזבר und גזבריא dort korrigiert wären, spricht nicht gegen diese Auffassung. Denn man muß mit dem zeitlichen Abstand zwischen dem Chronisten und dem Manne rechnen, der das Buch Dan schrieb und sich dabei für Kap. 2 bis 7 offenbar einer älteren Vorlage bediente, bei deren Benutzung er jedoch seine eigene Orthographie anwandte. Da ist es sehr wohl denkbar, daß er ein persisches Lehnwort, das dem Chronisten noch geläufig war, verkannte. —

Der Übergang von ק zu ע ist von ähnlicher Natur wie der behandelte von ז ש zu ד ת, nur daß hier der Abstand zwischen kanaanäischem Zeichen und auszudrückendem aram. Laut von vornherein ein viel größerer war[1]). Der Laut, den die Aramäer durch ק bezeichnen wollten, liegt auf einer Linie, von der sich der Ausgangspunkt: ursem. *ḏ*, und der Zielpunkt: aram. ', angeben lassen. Er war also eine emphatische, wahrscheinlich velare Spirans[2]), mit der Tendenz, sich durch Rückverlegung der Artikulationsstelle zum Laryngal zu wandeln. Daß er mit *ġ* identisch gewesen wäre, ist deswegen unwahrscheinlich, weil man ihn dann wohl mit dem kan. ע bezeichnet hätte. Denn es ist angesichts der nicht gleichwertigen, aber darum nicht en bloc zu verwerfenden[3]) LXX-Umschriften von ע mit γ undenkbar, daß das Kan. schon im ausgehenden 9. Jh. die für die Amarnazeit bezeugte Doppelaussprache von ' und *ġ* für ע ganz auf ' reduziert hätte.

Jedenfalls war, als der besprochene Laut im Aram. zu ' geworden war — die ältesten Belege finden sich in den EP, Jer 10, 11 ist undatierbarer junger Zusatz[4]) —, der Abstand zwischen Laut und Zeichen so fühlbar, daß das völlige Verschwinden des in den EP noch mit ע wechselnden ק aus dem Schriftgebrauch, wie es bereits im BA vollzogen ist, leicht verständlich wird.

[1]) Daraus erklärt es sich wohl auch, daß dieser Laut an einer — freilich wegen Textzerstörung nicht durchaus klaren — Stelle im Anlaut nicht mit ק, sondern auf kan. Weise mit צ bezeichnet wird: Hadad 30 אנשי צרי 'feindliche Menschen', vgl. BA *'ār*, syr. *'arrā*, arab. *ḍarra* gegenüber hebr. *ṣar*, akk. *ṣarru*. Vielleicht ist aber hier an ein akk. oder kan. Lehnwort zu denken?

[2]) Vgl. aber Bergsträßer, Einf. in die sem. Spr. 135: „Für [arab.] *ḍ* ist die klassische Aussprache die als laterale emphatische Spirans (also ein dem *l* entfernt verwandter Laut), und diese Aussprache dürfte dem durch die Umschreibung *ḏ̣* nur roh ausgedrückten ursemitischen Lautwert sehr nahe kommen." Danach ist wohl anzunehmen, daß auch der mit ק bezeichnete aram. Laut dem ursem., im Kan. damals bereits mit *ṣ* zusammengefallenen *ḏ̣* noch unmittelbar nahestand.

[3]) Bergsträßer, Hebr. Gramm. I 36 f.

[4]) Eine relative Datierung des Verses wird dadurch ermöglicht, daß er neben dem Archaismus ארקא — gegenüber unmittelbar danebenstehendem ארעא — und der älteren Schreibung להום (s. u. S. 52) bereits דנה und די (statt זנה und זי) zeigt: er ist also durch die im BA durchgeführte Verdrängung des ז durch ד gekennzeichnet, hat aber wie Esra — gegenüber Dan — להום noch festgehalten.

Wie aber das ז in den häufigen Worten זי, זנה, זא, זך noch weiter konserviert wurde, so ist auch ein Fall von ק-Schreibung besonders hervorzuheben, der erhalten geblieben ist: das häufig gebrauchte ארקא 'Erde' ist noch in aram. Beischriften auf babylonischen Urkunden der Perserzeit üblich, es ist außerdem ins Pahl. aufgenommen[1]) und taucht noch im Mandäischen wieder auf, wo nach seinem Muster auch eine falsche Rückbildung, ähnlich den oben S. 47 angeführten mit ז, geschaffen worden ist: אקפרא für *aprā* < *'aprā* 'Staub'[2]). Es paßt zu dem 'Geist', wie er aus den Schriften der Mandäer weht, daß sie sich solche Mittel ausdachten, um ihrer Sprache Patina zu verleihen[3]).

Während sich in den bisher besprochenen Fällen anscheinende Lautveränderungen durchweg als Durchsetzung phonetischer gegen historische, z. T. nie lautgerecht gewesene Schreibung erwiesen, ist die letzte hier zu besprechende Erscheinung von anderer Art. Daß sich ererbtes *ś* im Aram. lange von *s* unterschieden gehalten hat, geht nicht nur aus der älteren Schicht der aram. Lehnwörter im Arab. mit *š* < *ś*[4]), sondern auch aus dem Überwiegen der Schreibungen von Wörtern mit altem *ś* durch ש in den EP hervor, denen in diesen Texten nur ein einziges sicheres Beispiel mit ס gegenübersteht: סכין *sakkīn* 'Messer'[5]). Ebenso liefern die Schreibungen im Uruktext *na-ša-ai-tu* 'ich habe genommen' und *ša-am-la-at ru-ga-ze-e* 'Zorngewand' den Beweis dafür, daß noch in der Seleukidenzeit im Osten *ś* von *s* unterschieden wurde[6]). Dagegen wird man aus der Tatsache, daß das echt aram. שׂגיא 'viel' mit שׂ nicht nur ins nachexilische Hebr. entlehnt und dort produktiv wurde[7]), sondern

[1]) In der verstümmelten Schreibung לכא für ארקא (mit כ für ק) = *būm* 'Erde' FrP. 2, 1; dazu noch קנא (vgl. die nächste Anm.) = *gōspand* '(Klein)vieh', in FrP. 7, 2 verschrieben zu כינא und כליא für כאנא aus קאנא (vgl. Nyberg, Avr. 228. 230; an die dort für möglich gehaltene dialektische Nebenform **qēnā* glaube ich nicht).

[2]) Nöldeke, Mand. Gramm. 72 f. Daneben stehen אקאמרא für *amrā* < *'amrā* 'Wolle' und אקנא für *ānā* 'Schaf' (das auch in der regulären Schreibung אנא vorkommt). In diesen beiden Fällen muß alte Tradition vorliegen: denn קמרא und קנא sind in den EP, קנא außerdem auf einer Urkundenbeischrift und im Pahl. belegt. Wahrscheinlich haben die Mandäer beide Worte als Petrefakte aus irgendwelcher alten schriftlichen Überlieferung genommen und sie — so scheint sich die von Nöldeke a. a. O. hervorgehobene Schwierigkeit heben zu lassen — ihrer eigenen Aussprache (*àmrā, ānā*) dadurch angepaßt, daß sie vorn ein *a* anfügten.

[3]) Den vierten hierher gehörigen Fall erwähnt Baumgartner nicht, da er in den EP und im BA keine Bedeutung mehr hat: die Schreibung des Lautes, der später im Aram. durch ט bezeichnet wird, mit צ: כיצא 'Sommer', Bar Rkb Z. 19, nach kan. *qaiṣ*, vgl. BA. syr. *qaiṭā*, arab. *qaiẓ*.

[4]) Brockelmann, Grdr. I 129 f.

[5]) Daraus hebr. *śakkīn* (E. Kautzsch, Die Aramaismen im AT 86) und arab. *sikkīn* (der zweiten aram. Lehnwörterschicht angehörend); Stamm *śkk*, vgl. noch Brockelmann, Lex. Syr.[2] 474 b.

[6]) Baumgartners Argumentation S. 102: „Daß es [sc. שׂ] im Osten noch in der Seleukidenzeit bekannt war, wenn auch die Aussprache gewiß schon mit der des ס zusammenfiel, zeigen *našaitu* ... und *šamlat* ..." verstehe ich nicht ganz. Nimmt er an, daß nur das aram. Zeichen gewissermaßen mechanisch in Keilschrift übertragen wurde? Es liegt doch näher, hinter der Schreibung eine phonetische Realität zu sehen.

[7]) שׂגיא zweimal bei Hiob, davon denominiert שׂגא und שׂגה, beide in Qal und Hifil, belegt in Ps und bei Hiob.

noch in hellenistischer Zeit als Lehnwort ins Phönizische eindrang[1]), keinen derartigen Schluß ziehen können. Wenn also das BA ebenso wie die EP überwiegend ש erhalten hat, so zeigt dies, daß der Zusammenfall von ש und ס in der Aussprache zu dieser Zeit erst in den Anfängen stand: es entspricht dem wirklichen sprachlichen Zustand, der sich auch noch im altaram. Substrat des Palymrenischen deutlich bekundet[2]).

C. Kausative mit *ha-* und *a-*. Reflexive mit *hiṯ-* und *iṯ-*. Schwund des Jussivs. Ältere und jüngere Formen des Pron. pers.

Über die dritte Gruppe von inneraram. Differenzen, die Baumgartner unter II 6—10 behandelt, können wir kürzer hinweggehen. Im BA kommen nebeneinander vor als Pron. abs. 3. pl. masc. המו, המון und אנון, als Pron. suff. 2. und 3. pl. כום und כון; הם, הום und הון, neben Kausativen mit *ha-* solche mit *a-*, neben Reflexiven mit *hiṯ-* solche mit *iṯ-*, und außerdem neben beiden bedeutende Reste innerer Passivbildung, endlich neben sporadisch erhaltenem Jussiv Formen des ihn verdrängenden gewöhnlichen Impf.

Da hier Formen nebeneinanderstehen, von denen die jeweils voranstehenden in der späteren Entwicklung des Aram. bis auf einzelne erstarrte Reste verlorengegangen sind, so erhebt sich die Frage, ob man sie als 'ältere' Bildungen den jeweils nachstehenden als 'jüngeren' gegenüberstellen darf. Dies ist für den altbezeugten Jussiv sicher. Allerdings wird er in den Formen, in denen er einwandfrei erkennbar ist, in der 3. und 2. masc. pl., erst im Assurbrief sichtbar, wo die klaren Jussivformen לטחנו 'sie sollen mahlen' und אל תחזו 'sehet nicht an' dem Impf. יכואנהמו (etwa *jiḵw'un-himmō*) 'sie verbrennen sie' — so Lidzbarski — gegenüberstehen. Die alten Inschriften kennen nur *-ū*, auch wo die Formen jussivische Bedeutung haben: der Einfluß kanaanäischer Schreibgewohnheit ist, wie Baumgartner gesehen hat, darin nicht zu verkennen. Das BA zeigt hier, ebenso wie die EP, eine im Rückgang begriffene alte

[1]) Große Inschrift von Larnax Lapithou auf Cypern aus dem 3./2. Jh. Z. 9 חית שגית 'viele Tiere'; vgl. Lidzbarski z. St. (Kan. Inschr. Nr. 36, ferner über die Vertretung von ס und ז durch ש in den Inschriften von L. L. zu Nr. 35).

[2]) Ebenso weisen die Pahlavi-Ideogramme mehrfach erhaltenes altes ש auf, so in שהדין *vikāsān* 'Zeugen' in der Avromān-Urkunde (Nyberg, Avr. 187. 205. 221), in שטרא *ālak* 'Seite' (Paik. 243 N. 958, FrP. 2, 3), in dem von B. Geiger scharfsinnig als Abkürzung erkannten und kulturhistorisch eingeordneten שג, שך (das zweite Zeichen hat keinen Lautwert) in FrP. 4, 1 für den in den EP so häufigen Pl. שערן 'Gerste', iran. *yav*, wohl auch in שפתינא *lap* 'Lippe', FrP. 10, 4, das Nyberg (an einer Stelle, die ich nicht wiederfinden kann) als aram. Dual שפתין erkannt hat, der hybrid um א nach Formen im stat. emph. erweitert ist, endlich vielleicht in כרשה neben כרסה, *aškamb* 'Bauch, Mutterleib', das Nyberg, Avr. 221, in den verwilderten Schreibungen FrP. 10, 8 findet.

Dagegen erscheint ס statt altem ש zunächst ebenso wie in EP in סכינא (s. o.) *kārt* 'Messer', außerdem, gegen EP und BA, z. B. in א[י]אסר (mit א für ע) *dah* '10' (FrP. 29, 2, vgl. Nyberg, Avr. 216), und in בסרא *gōšt* 'Fleisch', nach Ibn al-Muqaffaʿ im Fihrist überliefert, oben S. 9 (danach die schlechte Schreibung בסריא FrP. 10, 1 zu verbessern).

Modalform, die schon der Schreiber der Bilinguis von Sardes (יבדרונה 'sie sollen ihn zerstreuen' — gegen BA אל יבהלוך 'sie sollen dich nicht erschrecken') nicht mehr kennt.

Was den Wechsel von *ha-* und *a-* im Kausativ, von *hiṯ-* und *iṯ* im Reflexiv angeht, so bestätigt auch er die Altertümlichkeit des BA innerhalb einer Entwicklung, die sowohl im Osten wie im Westen zur Alleinherrschaft der Formen ohne *h*-Vorschlag geführt hat. Daß beide Formtypen innerhalb der aram. Sprachentwicklung gleich alt sind, ist allgemein anerkannt. Der Grund für die Verdrängung der Formen mit ה ist wohl darin zu suchen, daß, wie die EP und das BA — mehrfach am selben Wort — zeigen, das ה im Impf. nach Präformativen zu schwinden begann, was nach der Proportion *jhaqṭel* : *haqṭel* = *jaqṭel* : *aqṭel* die Ausbreitung der Formen ohne *h* auch im Perf., Imp. und Inf. nach sich zog. Wenn in den Inschriften und im Assurbrief ausschließlich, in den EP und im BA durchaus vorwiegend *h*-Formen des Kausativs auftreten[1]), so ist man versucht, darin die Auswirkung kanaanäischen Einflusses auf die Schreibungen der ältesten Inschriften zu sehen, in denen die im Kan. allein vorkommenden *h*-Formen bevorzugt worden wären. Aber diese Erklärung wird durch die Tatsache abgeschnitten, daß es sich bei den Reflexivstämmen gerade umgekehrt verhält. Neben der schwierigen Form התנאבו Bar Rkb 14, die vielleicht auf einer Kontamination von *hiṯ-* und *n*-Reflexiv beruht, steht der sichere Beleg der 2. Nerab-Inschrift לאתאחז 'war nicht verschlossen' für *iṯ-*. Es überwiegt auch in den EP durchaus, während es im BA hinter *hiṯ-* zurücktritt. Eine Erklärung für diese Verteilung dürfte schwer zu finden sein.

Mit dem durch Präformative gebildeten Reflexiv konkurrieren in dieser Periode noch erfolgreich innere Passivbildungen, die wiederum dem BA, ebenso wie noch dem altaram. Substrat des Palmyrenischen ein altertüm-

[1]) Ebenso in den Pahlavi-Ideogrammen, unter denen sich eine ganze Reihe von Hafelformen findet, deren wichtigste Nyberg, Avr. 218, 222, aufführt. Eine sichere Afelform ist mir nicht bekannt. (Nyberg meint ibid. 223, יבלון *burtan* 'tragen, holen' könne nur Pael sein, da das Peal in den aram. Dialekten nicht vorkomme, und liest daher *jabbilūn*, ebenso im Hilfsb.; vgl. aber die sicheren Pealformen in den EP: נבל 1. pl. Impf. 2, 9; למובל Inf. 2, 13; בלני Imp. mit Suff. 1. sg. Ach. 52.) Von besonderem Interesse ist das Hafel von קום: pahl. הקאימו־ן (transitiv gebraucht) pars. יקעימון (nur intrans.) *ēstātan* 'stehen' (Paik. 192 N. 411 f. FrP. 20, 2, vgl. Nyberg, Avr. 217). Die Parsikform beruht wohl auf der Pahlavikform und hat ע statt א vor *i*-Vokal eingesetzt. Die Pahlavikform dagegen bezeugt eine sonst nur in vereinzelten Beispielen (so z. B. pars. רעישה neben pahl. ריושא *sar* 'Kopf', Paik. 241 N. 926 f.) in den beiden westmitteliranischen Schriftsystemen belegte, dem Reichsaram. noch ganz fremde Art der Pleneschreibung: אי für י im Wortinnern, die nun in dem dritten, ostiranischen System des Sogdischen weite Verbreitung gefunden hat. Dort wird *ī* im Wortinnern unterschiedslos durch י oder אי bezeichnet, vgl. Gauthiot, Gramm. 87. Pahl. הקאימ־ zeigt nun, daß der Gebrauch dieser (und der analogen) für das Sogdische so charakteristischen Pleneschreibungen nicht eine Neuerfindung der sogdischen Schreiber war, sondern in dem westlichen Schriftsystem, von dem das Sogdische ausging — also entweder im arsakidischen Pahlavik selber, oder in der zu postulierenden gemeinsamen Quelle: dem uns unmittelbar nicht bekannten achämenidisch-iranischen Schriftsystem ('Vor-Pahlavi') — Vorbilder hatte.

liches Gepräge geben[1]). Will man die Frage nach ihrer Verdrängung durch die *t*-Reflexiva im ganzen aram. Sprachgebiet stellen, so muß man von dem Ergebnis dieser Entwicklung ausgehen: von der strengen Symmetrie des Verbalparadigmas, die dem späteren Aram., besonders im Osten, vor anderen semitischen Sprachen eigentümlich ist. Den drei alten westsemitischen Aktivstämmen: Grund-, Intensiv- und Kausativstamm entsprechen drei ganz analog gebildete *t*-Reflexive. Eine ähnliche Struktur des Verbalparadigmas kennt nur noch die Sprache, auf deren Gebiet und unter deren Einfluß — man denke an die Entlehnung einzelner *ša*-Kausative — das von den Achämeniden zur Reichssprache erhobene Aram. sich jahrhundertelang entwickelt hat: das Akkadische. In der strengen Korrespondenz zwischen den vier Hauptstämmen — von denen das Aram. den vierten, das *n*-Passiv, nicht kennt — und den davon — hier mit infigiertem, nicht präfigiertem — *t* gebildeten abgeleiteten Stämmen von teilweise passivischer Bedeutung im Akk. wird man das Vorbild zu erkennen haben, das zur Umgestaltung des aram. Paradigmas führte.

Akkadischer Einfluß hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch zu einer weiteren Neuerung im Aram. geführt, die wir zum ersten Male in den EP und im BA bezeugt finden, und zwar wiederum in Konkurrenz mit älteren Formen. Daß die ursprünglichen Suffixe der 2. und 3. pl. im Aram. כם und הם (הום) heißen, das zeigen die Zeugnisse bis zu den EP und Esra; noch im Nabat. werden sie konserviert[2]). Daneben aber treten in den EP vereinzelt, bei Esra bereits überwiegend und bei Dan ausschließlich die zweifellos jüngeren Neubildungen כון (nur BA) und הון (EP הן) auf. Und während das Pron. abs. 2 pl. und die Endung der 2. pl. Perf. in den EP אנתם bzw. einmal ־תם (שאלתם und הוטבתם 20, 8, von 420), einmal ־תן (רחמתן 25, 9 von 416[3]) heißen, hat das BA nur אנתון und ־תון. Besonders zu bemerken ist, daß in beiden Formen ein *ū* erscheint, während in כון und הון das ältere *o* erhalten ist. Daß hier Neubildungen vorliegen, steht fest. Sie lassen sich aus inner-aram. Entwicklung konstruieren: das *n* der Endungen wäre aus der Angleichung der Maskulina

[1]) In den Pahlavi-Ideogrammen lassen sich innere Passivbildungen (vom Part. abgesehen) einstweilen nicht mit voller Sicherheit nachweisen. Freilich ist E. Herzfeld (Paik. 53 ff.) geneigt, in den Ideogrammen von Verben tert. inf. auf ־י־ת, ־יו Peʿīlbildungen zu sehen; vgl. aber die abweichende Erklärung oben S. 39. Das von ihm ebenfalls hierher gezogene pars. יכתיבון (FrP. 23, 1) ist keinesfalls Pass., sondern die mater lectionis in der zweiten Silbe muß mit Nyberg, Avr. 217, als ein Analogon zu den sekundären Pleneschreibungen eines Schwavokals erklärt werden, wie sie aus der mandäischen (und der manichäischen) Orthographie bekannt sind. Was endlich Fälle wie pars. חתימון *hanbāštan* '(ein Schreiben) ausfertigen', s. die Nachträge (Paik. 196 N. 444 ff. FrP. 23, 2) und יתיבון *nišastan* 'sitzen' anlangt, so bleiben sie ungewiß, da in dem einzigen kontrollierbaren Falle gegenüber pars. עבידון *kartan* 'tun' pahl. עבדו steht (Paik. 227 N. 742 ff.), so daß damit zu rechnen ist, daß das י der Parsikform auf sekundärer, über die entlehnte aram. Form nichts aussagender Erweiterung beruht.

[2]) Ebenso in dem einzigen Beleg, den das Pahlavi liefert: pahl. לכם, pars. לכום *šmāx, šmāh, šmā* 'ihr', Paik. 212 N. 588 f. FrP. 24, 1.

[3]) Dieser Beleg ist bei Baumgartner S. 105 nachzutragen.

an die Feminina, in denen *n* ererbt war, der Übergang von *o* zu *ū* aus der Angleichung der Endung der 2. masc. pl. Perf. an die entsprechende im Impf. und weiter aus der Angleichung der Pron. pers. an die Flexionsendung (*tiqṭlūn* : *qṭaltūn* : *antūn*) zu erklären. Aber damit ist noch nicht erklärt, was diese Übergänge — von denen der zweite als Ausgleichung innerhalb des Paradigmas leicht, der erste dafür um so schwerer zu verstehen ist — veranlaßte, zumal da sie auf drei räumlich getrennten Sprachgebieten erscheinen: in Babylonien — wo die späteren ostaram. Dialekte den Übergang von *m* zu *n*, unter Beibehaltung des *ō* statt *ū*, vollzogen zeigen —, in Palästina und in Ägypten. Wie erklärt sich vor allem, daß wir in den EP und bei Esra noch die älteren n e b e n den jüngeren Formen finden?

Es erklärt sich so, daß in der aram. Sprache, die von Dareios in den Kanzleigebrauch eingeführt und von den Juden in Ägypten und Palästina rezipiert wurde, die jüngeren Formen bereits lebendig waren und sich im schriftlichen Gebrauch durchzusetzen begannen, die älteren aber infolge fester Tradition im schriftlichen Gebrauch noch für eine Weile konserviert wurden. Wenn also die alten Formen noch bei Esra vorkommen, so sind sie dort als bereits obsolet gewordene Archaismen anzusehen. Daß sie bei Dan fehlen, ist ein neues Anzeichen dafür, daß die aram. Texte dieses Buches einer gegenüber Esra weitergehenden orthographischen Regelung unterworfen worden sind. Dies bedeutet aber weiter, daß die in Babylonien gesprochene aram. Sprache, schon als sie zur achämenidischen Reichssprache erhoben wurde, also um 520, die jüngeren Formen kannte. Und damit wird es leicht, das Vorbild der Neubildungen anzugeben. Es sind die entsprechenden akk. Formen: aus *-kōm, -hōm* wurde *-kōn, -hōn* nach dem Muster von akk. *-kun(ū), -šun(ū)*; aus *antōm* und *-tōm* wurden *antūn* und *-tūn* nach akk. *attunū*. Diese Erklärung ist einfacher und entspricht der historischen Sachlage besser als die oben referierte konstruktive.

Das Pron. abs. 3. pl. masc. heißt bei Esra und in den EP wie in allen älteren Zeugnissen המו *himmō*, bei Dan המון *himmōn*, daneben steht bei Esra und Dan die vorher nirgend bezeugte Form אנון *innūn*, fem. *innīn*. Wie erklären sich diese Formen? Das in *himmōn* der älteren Form angefügte *-n*, das auch in *innūn*, verglichen mit der im Nabat. erhaltenen älteren Form אנו, erscheint, erklärt sich am leichtesten als Anpassung an das neugebildete Personalsuffix *-hōn*. Daß *innūn* erst bei Dan auftritt, beweist aber nicht, daß es zur Zeit der EP und des Esra noch nicht vorhanden gewesen wäre, sondern nur, daß המו im Reichsaram. zunächst noch strenger konserviert wurde als הם, כם: denn die Übereinstimmung von *innūn* mit syr. *ennōn* zeigt, daß beide eine schon um 500 im babylonischen Aram. lebendige Bildung fortsetzen. Damit ist aber der eigentlich gewichtige Unterschied zwischen dem älteren *himmō* und *innūn*, der den Anlaut und den mittleren Konsonanten betrifft, noch nicht erklärt. Eine Entwicklung der ersten Form zur zweiten nimmt Brockelmann[1]) an, derart, daß das *m* durch das *n* des fem. verdrängt und dann infolge enklitischer Verwendung des selbständigen Pronomens als Ersatz für das im

[1]) Grdr. I 305.

Aram. verlorengegangene Objektsuffix das anlautende *h* geschwunden wäre. Bauer-Leander [1]) dagegen sehen in *innūn, innīn* und dem entsprechenden syr. *ennōn, ennēn* umgekehrt das verselbständigte Objektsuffix (aus ursem. **-innahumu, *-innahinna).* Wie sie das im Syr. daneben stehende *hennōn, hennēn* auffassen, geben sie nicht an. Gegen ihre Theorie spricht, daß im älteren Aram. kein einziges Mal das Objektsuffix in der Form *innūn* auftritt, dagegen schon im Assurbrief eine ganze Reihe von Fällen erscheint, die den Ersatz eines Objektsuffixes der 3. pl. durch das selbständige Pronomen bezeugen: אחזן המו Z. 5, יהב המו Z. 7, יהתב המו Z. 11, שאלהמו, קראהמו Z. 12; besonders wichtig ist ferner יכיאנהמו Z. 16, denn diese Form (s. o. 50) zeigt anscheinend vor dem unveränderten Pronomen *n* energicum. Wenn aber noch im 7. Jh. an Formen mit *n* energicum — vgl. die auch von Bauer-Leander zitierten Formen חן אשבקן und אל תלקחן der EP — das unveränderte המ׳ angeschlossen werden konnte, so zeigt dies einmal, daß es zu dieser Zeit ein suffigiertes *-innūn* bzw. *-innōn* noch gar nicht gab. Dessen Ableitung bei Bauer-Leander ist also nicht haltbar, sondern es ist mit Brockelmann anzunehmen, daß **innōn* wirklich von Haus aus ein selbständiges Personalpronomen war, in dem ich jedoch nicht eine Umbildung von *himmō*, sondern eine auf babylonischem Boden erfolgte Neubildung — ursprünglich etwa **annū* — sehen möchte, als deren Muster das akk. Demonstrativpronomen *šunū* anzusehen wäre. Sie glich sich in bezug auf den Vokal der ersten Silbe dem vorhandenen *himmō* an — die daraus entstandene Form, etwa **innū,* ist noch in Nabat. אנ׳ erhalten — und erfuhr, ebenso wie *himmō,* sekundär eine Erweiterung durch *-n.* Während *himmō* dann im Westen langsam von *innūn* verdrängt wurde, glichen sich die beiden Formen im Osten einander an: *ennōn, ennēn* und *hennōn, hennēn* traten hier nebeneinander, derart, daß beide Bildungen nun im syntaktischen Gebrauch differenziert wurden, indem *hennōn* als selbständige, *ennōn* als enklitische Form fortlebte.

4. Wir fassen zusammen. Die Erscheinungen, die wir betrachtet haben, schließen sich zu einem einheitlichen Vorgang zusammen. Das Reichsaramäische stellt sich als eine Schriftsprache dar, die eine bereits alte, nur durch wenige Zeugnisse, aber durch diese mit genügender Zuverlässigkeit erkennbare schriftsprachliche Tradition fortsetzt. Schon als das aramäische Schriftsystem von den achämenidischen Kanzleien aufgenommen wurde, trug es historische, der gleichzeitigen lebenden aramäischen Sprache nicht mehr entsprechende Züge an sich. Der auffallendste davon ist das Festhalten an einzelnen Schreibungen, die nur von dem geschichtlichen Zufall des phönizischen Ursprunges der aramäischen Schrift veranlaßt und den aramäischen Lautverhältnissen nie gemäß gewesen waren.

Der Vorgang in der Entwicklung des Reichsaramäischen nun, dessen Zeugen wir durch die EP und die aramäischen Stücke in Esra und Dan werden, ist der einer zunächst sporadisch auftretenden, dann — das gilt von den alt-

[1]) Gramm. d. BA 124.

testamentlichen Texten und zwar von Dan noch mehr als von Esra — mit deutlich angestrebter Planmäßigkeit durchgeführten Durchsetzung einer der lebendigen Sprache angepaßten Schreibweise gegen die historischen Schreibungen. Die EP auf der einen, die ba. Texte auf der anderen Seite bezeugen diesen Vorgang und die durch ihn veranlaßten Schwankungen zwischen historischer und 'modernisierter' Schreibung, wie wir gesehen haben, ganz gleichmäßig. Es ist daher nicht möglich, einen zeitlichen Abstand zwischen ihnen aus vermeintlichen Anzeichen einer im BA weiter fortgeschrittenen Sprachentwicklung zu konstruieren. Denn es handelt sich nicht um Sprachentwicklung. Die Sprache der EP und das BA sind identisch. Die Erscheinungen, durch die sich das BA von den EP sprachgeschichtlich abzuheben scheint, treten, wie wir gezeigt haben, auch in diesen selber auf. Dabei kommt es — und dies ist besonders zu beachten — durchweg nicht auf die H ä u f i g k e i t des Auftretens an, sondern auf die T a t s a c h e d e s A u f t r e t e n s ü b e r h a u p t. Wenn gewisse historische Schreibungen im BA ganz ausgemerzt sind, so haben wir dies auf Rechnung durchgeführter orthographischer Regelung gesetzt. Diese Annahme hat nichts Unwahrscheinliches: denn Autoren wie der Chronist und der Verfasser der aramäischen Stücke in Dan waren gelehrte Schriftsteller und in viel höherem Maße an literarische Beschäftigung gewöhnt als die Schreiber und Auftraggeber der EP [1]). Was aber die unter C betrachteten Erscheinungen wirklicher sprachlicher Entwicklung anlangt, so haben an ihnen entweder BA und EP ebenfalls gleichen Anteil (Kausativ- und Reflexivbildung, Jussivgebrauch, Pronominalsuffixe), oder es zeigte sich, daß es sich bei einer vermeintlich 'jüngeren' Bildung (אנון gegenüber המו) nur um spätere Bezeugung, nicht um innerhalb der betrachteten Periode spätere Entstehung handeln kann.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also ein positives und ein negatives. Positiv ist es, insofern die E i n h e i t l i c h k e i t d e s R e i c h s a r a m ä i s c h e n deutlicher geworden und die Behauptung, die Urkunden in Esra müßten schon deswegen unecht sein, weil ihre Sprache jünger sei als die der fest ins 5. Jh. datierten EP, als unhaltbar erkannt ist. Negativ ist es, insofern damit die von Baumgartner noch angenommene Möglichkeit, wenigstens für die Entstehungs z e i t der aramäischen Partien des Dan-Buches aus der Untersuchung der Sprache einen terminus post quem zu ermitteln, ebenso aufgehoben ist, wie er selber bereits die Möglichkeit einer Bestimmung des Entstehungs o r t e s mit Recht deswegen negiert hat, weil die Alternative: ost- oder westaramäisch für die Zeit, innerhalb derer das Buch nur entstanden sein kann, noch keine Geltung hat. Der einzige sichere Terminus post quem ist, natürlich nur theoretisch gesprochen, die Einführung des Reichsaramäischen, d. h. die Zeit Dareios' I. Die Entscheidung, wann diese Stücke wirklich geschrieben sind, kann also nur von ihrer inhaltlichen Interpretation aus, wenn überhaupt, gewonnen werden.

[1]) Vgl. hierzu noch Kittel, GVI III 2, 530 f. — Außerdem ist natürlich im BA noch mit Normalisierungen zu rechnen, die in der Zeit zwischen der Entstehung von Esra und Dan und der Fixierung des at.lichen Konsonantentextes geschahen.

Es ist hier nicht die Aufgabe, in diese schwierige Datierungsfrage einzutreten. Gewarnt sei nur davor, dabei die griechischen Lehnwörter in Dan allzusehr in den Vordergrund zu stellen. Wenn wir in der Aufzählung der Musikinstrumente Dan 3, 10 die zweifellos griechischen Wörter *qitaros, psanterin* und *sumponja* finden, so folgt daraus keineswegs mit Notwendigkeit, daß diese Worte unmittelbar aus dem Griechischen ins Aramäische entlehnt worden wären. Sie können auch auf dem Umweg über das Persische entlehnt sein. Die Achämeniden schätzten, wie wir aus mancherlei Zeugnissen wissen, die bildende Kunst der Griechen hoch und beschäftigten wiederholt griechische Künstler [1]). Es ist daher wohl denkbar, wenn wir auch nichts Zuverlässiges davon wissen, daß die Perser bereits griechische Musikübung und mit den griechischen Instrumenten auch deren Namen entlehnt haben.

Außerdem gilt allgemein noch *kārōzā* 'Herold' Dan 3, 4 und das davon denominierte *hakrez* Dan 5, 29 als griechisches Lehnwort und wird auf *κῆρυξ* zurückgeführt. Es ist verwunderlich, daß diese Etymologie, die wie ein Fossil aus vergangenen Perioden der Sprachvergleichung anmutet, noch weiter behauptet wird, ohne daß man sich nach einer besseren umgesehen hätte. Und eine solche liegt nicht fern. Das Wort hat tatsächlich nichts mit *κῆρυξ* zu tun. Daß es ein Lehnwort sein muß, liegt ebenso zutage, wie daß es nicht mehr in der Gestalt, in der es entlehnt wurde, erhalten, sondern der aramäischen Form der nomina agentis *fā'ōl* angeglichen ist. Es ist ein iranisches Lehnwort, dessen altpersisches Vorbild **xrausa* in mpers. *xrōs, xrōh*, npers. *xurōs, xurōh* erhalten ist [2]). Dieses Wort heißt 'Ruf, Rufer' und bezeichnet speziell den Hahn, dessen Bestimmung es nach der parsischen Lehre ist, durch seinen morgendlichen Weckruf den Gläubigen zum Wachsein, dem rechten Zustand des Menschen, zu mahnen.

---

[1]) Vgl. F. Justi, Grdr. iran. Phil. II, 499 f., Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums III, 121 f., F. Sarre-E. Herzfeld, Iranische Felsenreliefs (1910), 145 f. Ein neues Zeugnis ersten Ranges ist die große Bauinschrift Dareios' I. aus Susa (Mém. de la Miss. Archéol. de Perse t. XXI: V. Scheil, Inscriptions des Achéménides à Suse, 1929), vgl. dazu O. G. von Wesendonk, Das Problem der altpersischen Kunst (Literae Orientales, Heft 42, April 1930).

[2]) Vgl. aw. *xraos-* 'rufen, schreien', PPP. *xrušta*, mpT. *xrōs-*; *xrōh-* 'rufen', *xrōs, xrōsay, xrōh* 'Ruf', *xrōhxvān* s. u. S. 84 [2], ferner balōčī *krōh*, gabrī *orus*, osm.-türk. *xoros* 'Hahn'; dazu Bartholomae, Air. Wb. 533 f. (der dort gegebene Hinweis auf Horn ist verkehrt), Z. air. Wb. 164, Salemann, Grdr. iran. Phil. Ia 263, 305, Horn ebenda Ib 87, 93, 144. H. Junker, Frah. Pahl. 119b. Vom gleichen Stamme geht np. *xurōš* 'Lärm, Geschrei', *xurōšiδan* 'lärmen, schreien' aus. Zur religiösen Funktion des Hahnes (aw. Ehrenname *parōdarš*) vgl. Vend. 18, 14—17. 23—29. — Syr. *kārōzā* ist als Lehnwort ins Armenische übergegangen: *k'aroz* 'Herold', davon das Verbum *k'aroz-em* 'verkündigen', Hübschmann, Arm. Gramm. 309. — Unklar ist mir die Beziehung dieser Worte zu dem ersten Wort der Pahlavik-Version der Hājjīābād-Inschrift: כרזאוני (pars. תגלאחר(מ?)), das die Bedeutung 'Verkündigung, Edikt' haben muß und in dem E. Herzfeld, nach dem Vorgang J. Markwarts, aram. כרזא mit phonetischem Komplement *-van-*, als Ideogramm für mp. *saxvan* 'Wort' sehen wollte (Paikuli 206 f. Nr. 542). Aber das Wort ist wahrscheinlich gut iranisch: ich finde es wieder in buddh.-sogd. *krzw'nč-*, bei H. Reichelt, Die soghd. Handschriftenreste des Britischen Museums I (1928) 8, 123; Reichelt übersetzt das Wort durch 'Künste', aber in der von ihm wiedergegebenen chin. Übersetzung steht an der betreffenden Stelle der Aufzählung 'Gebete'.

IV.

Über die iranischen Elemente im Reichsaramäischen

1. Einzelerklärungen: המונית — הנד(ר)ז — דין נפא — רמנדין. — 2. Das Problem der Auslautbezeichnung bei den iranischen Worten und Namen im Reichsaramäischen. — 3. Iranische Worte und Namen in den Elephantine-Papyri mit und 4. ohne mater lectionis zur Bezeichnung auslautender Vokale. — 5. Die Transkriptionen iranischer Namen in der aramäischen Version der Behistun-Inschrift. — 6. Ergebnis. — Die Parallelen im Biblisch-Aramäischen.

1. Mit den iranischen Lehnworten und Namen in den EP hat sich, nach verstreuten und nur zu geringem Teil stichhaltigen Bemerkungen von F. C. Andreas [1]), zuletzt I. Scheftelowitz [2]) zusammenhängend beschäftigt. An dieser Stelle sollen, als Vorarbeit zu der notwendigen neuen Gesamtbearbeitung, einige Einzelheiten besprochen und außerdem soll eine für die Auffassung der persischen Lehnworte im Reichsaramäischen grundsätzlich wichtige Regel aufgezeigt werden, die sich auf die Bezeichnung auslautender Vokale bezieht.

Im Straßburger Papyrus (27, 4) und im Bagoasbrief (30, 5) kommt die Wendung המונית עם וידרנג vor, die dem Zusammenhang nach nur bedeuten kann 'im Einverständnis mit Vidranga', also der Wendung *bišlām miϑradāta* Ezra 4, 7 (s. o. 16 f.) inhaltlich genau entspricht. Daß in המונית ein iranisches Lehnwort steckt, legt das unverkennbare *ham-* des Wortanfangs nahe. Aber die Ableitung des Wortes von einem nicht bezeugten '**hamōn*, **hamūn*, d. i. **hamamāna, hamāna* "zusammen, in Gemeinschaft", die Andreas aufstellt [3]), ist so wenig annehmbar wie die Vergleichung mit mp. *pērāmūn* 'ringsherum', das Andreas aus *pērā*, älter **paryāka* + *mūn* = *māna* zusammengesetzt sein läßt, während die richtige Lesung und Erklärung des Wortes: *pērāmōn* < **pari-yāma-van*, von *pari* + *yam-*, schon von Fr. Müller angebahnt war [4]). Vor allem ist es unmöglich, den erst seit dem 3. Jh. n. Chr. sicher feststellbaren [5]) sporadischen, aus Analogiebildungen zu erklärenden Übergang von *ā* in *mā-* zu *ū* um mehr als 700 Jahre zurückzudatieren. Will man die mutmaßliche iranische Quelle von המונית bestimmen, so muß man zunächst den Zusammenhang ins Auge fassen, in dem das Wort auftritt. Beide Belegstellen finden sich in jüdischen Bittschriften an persische Statthalter. Der Stil dieser Bittschriften weicht dem Anlaß entsprechend naturgemäß von den schablonisierten Formeln des amtlichen Stils ab. Außerdem ist das Wort nicht ein terminus technicus der Verwaltung oder ein Titel, für die im Schriftgebrauch der Kanzleien orthographisch feste Formen ausgebildet waren. Es stammt, wie man annehmen muß, überhaupt

---

[1]) Bei Lidzbarski, Eph. II 212—215. 221—223, sowie bei Schulthess, GGA 1907, 185—188. 195.

[2]) Die Bewertung der aramäischen Urkunden von Assuan und Elephantine für die jüdische und iranische Geschichte, in: Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum I, 1923.

[3]) Eph. II 213 [1]. Scheftelowitz erwähnt das Wort nicht.

[4]) Vgl. H. S. Nyberg, Hilfsb. d. Pehl. II: Glossar, 184. F. Müller, WZKM 7, 379 f.

[5]) H. Hübschmann, Pers. Stud. 135.

nicht aus der gewissermaßen stummen (s. o. 13) offiziellen Schriftsprache, sondern ist von den Juden, die es anwenden, gehört worden. Daß sie es in ihre Umgangssprache aufgenommen haben, folgt daraus, daß sie es mit dem Adverb-Afformativ *-īṯ* versahen[1]). Dies gestattet nun auch die Annahme, daß das fragliche iranische Wort möglicherweise durch die Entlehnung seine Gestalt verändert hat. Nun heißt 'übereinstimmend' — das ist, wie schon erwähnt, die vom Zusammenhang geforderte Bedeutung — im Awestischen *hamōmanah,* nom. *hamōmanō.* Es ist sehr wohl denkbar, daß daraus im jüdischen Munde, nach der Anfügung der akzenttragenden Adverbialendung *-īṯ, hamōnīṯ* für *hamŏmanīṯ* zustande gekommen ist.

Ähnlich ist ein zweites Wort von offenbar iranischem Ursprung zu beurteilen, über das viel diskutiert worden ist. Es tritt ebenfalls im Straßburger Papyrus und außerdem in einer Geschäftsurkunde auf. An der ersten Stelle heißt es (27, 6—8): „Es gibt einen Brunnen, der inner[halb der Fe]stung angelegt ist, und es fehlt ihm nicht an Wasser, die Garnison (חילא) zu tränken, so daß sie, wenn sie הנדיז sind, aus jenem Brunnen Wasser trinken können"[2]). An der anderen Stelle (13, 4—5) sagt Maḥsejā zu seiner Tochter Mibṭaḥjā, der er zur Tilgung einer Schuld ein Haus an Zahlungsstatt hingibt (bzw. verpfändet): „Ich gebe es meiner Tochter M. zum Ersatz für Güter, die sie mir gab, als ich auf der Festung הנדז war; ich verzehrte[3]) sie, fand aber weder Geld noch Güter, um dir zu zahlen." Daß הנדיז und הנדז dasselbe Wort sind, ist klar. Es muß einen Zustand oder eine Funktion bedeuten, die von einzelnen und von einer Mehrheit in bezug auf einen Aufenthalt in der Festung — gemeint ist natürlich Jeb — ausgesagt wird. Die — wie alsbald zu beweisen — allein richtige Bedeutung hat Th. Nöldeke gefunden: das Wort heißt 'einberufen', in einem noch zu präzisierenden Sinne. Aber wie ist es etymologisch zu erklären? Andreas hat nicht weniger als drei verschiedene Deutungen zur Verfügung gestellt. 1906 hieß es[4]) — auf Grund der damals allein bekannten ersten Stelle —: „הנדיז kann nur ein īrānisches **handēz,* älter **handaiza* sein", mit der Bedeutung 'Aufschüttung, Zusammenhäufung, Anhäufung', dann 'Haufen'." Als dann die zweite Stelle bekannt wurde, hieß es 1907[5]): „*handiz* (so richtiger als das sprachlich ebenfalls mögliche *handēz*) glaube ich jetzt . . . nach Analogie von neupers. *hämxānä* "der Hausgenosse, der Mitbewohner des Hauses", durch "der Mitbewohner der Festung" (pers. *diz* = aram. בירתא) übersetzen zu müssen. *Handiz* waren diejenigen, die, ohne zur Besatzung zu gehören, mit in der Festung wohnten." Daraufhin wird dann an der oben zitierten Stelle übersetzt: „auch wenn sonst noch Leute in der Festung wohnen, können sie aus jenem Brunnen Wasser trinken" — was die Worte כזי הן הנדיז יהוין ב[ברא ז]ך מיא שתין gewiß nicht bedeuten können; dafür paßt aber diese Bedeutung an der zweiten Stelle ebensowenig. Außerdem ist zu fragen, ob man für diese Zeit ein iranisches Lehnwort mit Hilfe einer mp. bzw. np. Form etymologisieren darf; 'Festung' heißt im altpers. *didā,* nicht *diz.* Andreas sagt an der zuletzt angeführten Stelle noch: „Ich teile . . . noch einen Einfall mit, der mir gekommen ist, seitdem ich das Vorstehende niedergeschrieben habe . . . Kann *handiz* die Bedeutung "belagert" haben?" Eine etymologische Rechtfertigung dieses Einfalls wird nicht gegeben.

Wiederum fragen wir zunächst, zu was für einer Kategorie von Lehnworten הנד(י)ז gehören und auf welchem Wege es in den Sprachgebrauch der Juden von Elephantine gelangt sein mag. Die Antwort ist leicht: es ist ein Wort der Soldatensprache, vermutlich gar des soldatischen slang. (Als ich das erstemal die Worte des Maḥsejā: „als ich auf der Festung הנדיז war" las, dachte ich sogleich an: „als ich zur Kontrolle war"). Damit ist nun wiederum die Annahme gestattet, daß das zugrunde liegende iranische Wort, mit dem wir es hier, als mit einem in die Sprache eines bestimmten Standes aufgenommenen Fremdwort zu tun haben, beim Übergang in den jüdischen Sprachgebrauch einerseits seine Gestalt, anderseits seine Bedeutungsfunktion ein wenig verändert hat — wie denn auch schon die bisherigen Erklärungsversuche damit rechneten, daß an beiden Stellen ein iranisches Substantiv in adjektivischer Funktion gebraucht werde.

Wir fragen weiter, ob in anderen Sprachen, denen iranische Lehnworte eignen, ein zu הנדיז lautlich und semantisch passendes iranisches Lehnwort nachweisbar ist. Diese Frage ist zu bejahen, das gesuchte Wort ist armen. *handēs,* für das Hübschmann[1]) neben anderen Bedeutungen auch die von 'Musterung' im militärischen Sinne (= gr. ἐπισκοπή, hebr. *pqūḏīm* Ex 30, 12; 38, 25) nachgewiesen hat. Das zugrunde liegende, im Original nicht zu belegende iranische **handaisa* bedeutet nach dem Verbalstamm, zu dem es gehört: aw. *daēs-* 'zeigen', wörtlich 'Zeigung'. Davon ist הנדיז, הנדז d. i. *handēz* — die defektive Schreibung deutet auf vollzogene Monophthongisierung hin — abzuleiten; wie aus ap. **xrausa* aram. *kārōzā* (s. o. 56), so ist aus **handaisa* aram. *handēz* geworden[2]). Übersetzen wird man es am besten mit einem sinngemäßen

[1]) Andreas nimmt a. a. O. eine Bildung „mit der aramäischen Adverbialendung *ājaϑ, ājiϑ*" an. Mit *ājaϑ* meint er wohl die Endung des adverbial gebrauchten Femininums der Beziehungsadjektive auf *-āi.* Daß eine solche Form von einem Lehnwort gebildet sein sollte, ist wenig wahrscheinlich. Eine Endung *ājiϑ* dagegen gibt es nicht. Ist syr. *-ā'īṯ* gemeint?

[2]) Daß der Bedingungssatz als Realis zu verstehen ist, hat F. Schultheß, GGA 1907, 187[3] erkannt.

[3]) So — אכלת statt אפלת — nach der Vermutung von Lidzbarski, Eph. III 80, und Nöldeke, ZA 20, 147[1]; בירת ist dann Schreiberversehn für בירתא; faßt man es als stat. cstr. und אפלת als (unerklärbaren) Namen, so wird der Satz unkonstruierbar.

[4]) Eph. II 214[1].

[5]) GGA 1907, 187[3].

[1]) Arm. Gramm. 179.

[2]) Von arm. *handēs,* reichsaram. *handēz* muß eine Reihe ähnlich aussehender Lehnworte, die ebenfalls im Arm. und Aram. sowie im Spätheb., außerdem im Arab. vorkommen, genau unterschieden werden (gegen Cowley, Aram. Pap. 39): bab.-talm. הנדס, הנדז 'messen, wägen, erwägen', syr. *handāzā* 'Abgemessenes, Ration', arm. *andač-em* 'untersuchen, prüfen', arab. *hindāz* 'Maß', *muhandiz, muhandis* 'Geometrie', *handasa* 'Geometrie' (davon hebr. *handāsā* 'Geometrie'), *hindis, hundūs* 'kundig, erfahren' (diese Wörter werden bei Fraenkel und Siddiqi nicht erwähnt). Alle diese Worte gehören zu mp. *andāxtan, andāč* 'erwägen, ermessen', das Salemann, Gr. ir. Ph. I a 298 zu air. *tač-* stellt; vgl. P. de Lagarde, Ges. Abh. 38, Armen. Stud. Nr. 116; Hübschmann, Arm. Gramm. 98. H. S. Nyberg, Hilfsb. d. Pehl. II:

Ausdruck unserer militärischen Sprache wie 'Musterung', 'Kontrolle', — nur daß die Juden von Elephantine — was wir im Deutschen nicht nachbilden können — den Begriff adjektivisch verwenden. Maḥsejā sagt also: „als ich auf der Festung zur Kontrolle war" und im Straßburger Papyrus ist zu übersetzen: „so daß sie (der Pl. bezieht sich natürlich auf das kollektiv zu verstehende חילא), wenn sie zur Kontrolle da sind (d. h. wenn die Garnison vollzählig in der Festung beisammen ist), aus dem Brunnen Wasser trinken können", ohne daß er versiegt.

Im Papyrus 20, in dem Andreas auch das falsch gelesene לרגל (richtig לדגל) aus dem Iranischen erklärt hat, wollte er in Z. 4 in דין נפא ein 'Familiengericht' erkennen und נפא zu aw. *nāf(o)* stellen [1]). Aber ein jüdisches 'Familiengericht', dem zwei hohe persische Offiziere präsidieren, ist schwer vorstellbar, und נפא ist später als Personenname erkannt worden [2]). Nicht glücklicher war die Deutung der folgenden Worte קדם במנדין פרתרך וידרנג רב חילא: der erste Name, „dessen zweiter Bestandteil sicher *dēn* "Religion, Gesetz" ist", sollte „nicht, wie Nöldeke . . . will, ein Eigenname, sondern die Bezeichnung für eine dem *Fratarak Vidarnay* [so] unterstellte richterliche Persönlichkeit" sein, und darauf sollte, mit vorangestellter persischer und nachgestellter aramäischer Amtsbezeichnung, der zweite Name folgen. Aber die beiden Titel sind nicht gleichbedeutend, פרתרך bedeutet — wie schon die Voranstellung zeigt — eine höhere Charge und gehört zu dem ersten Namen, — denn es ist zweifellos ein Name. Cowley versucht ihn nicht zu erklären, es scheint mir aber, wenn man die in den EP bei Namen nicht seltenen orthographischen Schwankungen und Fehler [3]) in Betracht zieht, nicht fernzuliegen, in רמנדין eine Variante mit ungewöhnlicher Pleneschreibung von רמנדן zu sehen und bab. *Rammān-iddin* zu lesen. (Oder einfach = *Rammān-dajān*?).

2. Die übrigen Deutungen persischer Worte, die Andreas vorgelegt hat, laufen nun sämtlich auf eine Theorie über die Aussprache auslautender Vokale und stimmloser Verschlußlaute zwischen Vokalen im Altpersischen zur Zeit der EP hinaus, die er aus den aram. Schreibungen ableiten zu können glaubt. Zu אזד 27, 8 bemerkt er [4]): „dasselbe Wort wie Daniel II 5 אֲזְדָּא . . ist altpersisches *azdā* . . . Die Form אזד, *azd*, worin das Wort in unserer Inschrift [?] erscheint, zeigt, was auch aus anderen Gründen sichersteht, daß zur Zeit des Darius II. die Sprache der Perser, durch den Abfall der auslautenden Vokale und Diphthonge sowie der auf Nasale (*n* u. *m*) endigenden Schlußsilben, in dasjenige Stadium ihrer Entwicklung getreten war, das als älteres Mittelpersisch bezeichnet werden muß." In der Besprechung der in einer äg.-aram. Inschrift

Gloss. 100. H. Suter, Art. Handasa in Enz. d. Isl. II 272 b. Unklar ist die mp. Verbalform חנדסאנד in einem Fragment aus Manis Schapurakan M 477 v 11, vgl. dazu Salemann, Man. Stud. I 85.

[1]) GGA 1907, 185 [3].
[2]) Eph. III 127.
[3]) Vgl. Nöldeke, ZA 20, 136 f.
[4]) Eph. II 214 [2].

vom Jahre 458 auftretenden Form דרות, deren Sinn, da der Zusammenhang nicht erkennbar ist, gar nicht festgestellt werden kann, geht er noch weiter [1]): „דרות kann nichts anderes sein als mitteliranisches דרות, *druvat, drūt* . . "Segen, Gruß" . . Die jüngere Form *druvat* wird als die Fortsetzung des alten Akkusativs *druvatāt(om)* anzusehen sein, woneben es eine haplologische Form *druvatom* gegeben haben wird, wie awestisch *haurvat* neben *haurvatāt*. Die Bedeutung, die das Wort in unserer Inschrift hat, ist "Gesundheit, Heil". Die Form *druvat* ist für die Chronologie der iranischen Lautgesetze von Wichtigkeit, denn stammt die Inschrift wirklich aus der Zeit Artaxerxes' I., so müssen im Iranischen die Endsilben schon damals infolge des oben erwähnten Auslautsgesetzes . . . abgefallen sein, was mich jedoch nicht weiter überrascht." Und während er noch 1906 [2]) gegen eine von Halévy zu 20, 1 vorgeschlagene Lesung בינדגן = *bendegān* 'Diener' eingewandt hatte, dies Wort hätte vielmehr בנדכן geschrieben werden müssen, heißt es 1907 [3]): „וידרנג sprich: *Viđarnay* . . . ist derselbe Name, den einer der sieben gegen den falschen Smerdis Verschworenen führt, nämlich *Vidarna* (Bīsutūn-Inschr. IX 84, bei Herodot Ὑδάρνης, bei Ktesias Ἰδέρνης), woran das im Mittelpersischen so häufige Suffix *k(a)* getreten ist. Wenn hier [sc. in 20, 4, vom Jahre 420] wie auf dem Straßburger Papyrus dafür ג erscheint, so beweist das, daß [4]) im Persischen schon zur Zeit des Darius II. der intervokalische stimmlose Verschlußlaut (hier *k*) zur stimmhaften Spirans geworden war."

Die letzte Behauptung beruht also lediglich auf der — in keiner Weise begründeten — Gleichsetzung von וידרנג mit Vidarna, und zwar in einer sonst unbekannten Weiterbildung. Es gibt n i c h t e i n e n e i n z i g e n weiteren Fall in dem doch einigermaßen reichhaltigen reichsaram. Material, sei es in den EP, sei es im BA [5]), den Andreas zur Stützung seiner These anführen könnte. Vielmehr, wo immer sonst in persischen Worten und Namen stimmloser Verschlußlaut zwischen und nach Vokalen auftritt, ist er unverändert erhalten. Warum ist z. B. — so wird man fragen dürfen — der meist mit dem Namen וידרנג zusammen auftretende Titel פרתרך von der Veränderung, die Andreas behauptet, unberührt geblieben?

Was nötigt aber zu der Annahme, daß וידרנג gleich Vidarna ist? Gibt es sonst keine Möglichkeit, den Namen zu erklären? Die Vorschläge von Sachau (*vayu-darənga* 'Vayu-genosse') und Scheftelowitz (*vi-dranga* 'Entkräftiger') sind beide möglich, wenn auch keineswegs befriedigend. Aber besser ist es, den Namen unerklärt und auf sich beruhen zu lassen, als auf eine mindestens äußerst zweifelhafte Deutung desselben eine so schwerwiegende Theorie zu begründen, wie Andreas es tut.

[1]) Ebd. 223 [2].
[2]) Ebd. 212 [2]. Ähnlich 213 [2] gegen Ende.
[3]) GGA 1907, 186 Anm.
[4]) Von hier an im Original gesperrt.
[5]) Das einzige ba. Beispiel, das man beibringen könnte: אחשדרפניא (punktiert *ăḥašdarpnajjā*, mehrfach bei Dan), aram. pl. zu air. *xšaϑrapāna* 'Satrap' ist deswegen wertlos, weil es eine Lautung **ᵃxšaδrapān*- mit *δ* nie gegeben hat.

Was nun weiter seine Ansicht vom Abfall auslautender Vokale und 'Endsilben' (oben 61) angeht, so beruht sie auf der Generalisierung des Ergebnisses, das er aus der Beobachtung dreier Fälle gewonnen hat. Der erste (oben 61) ist die Form דרוית, die er aus einem sonst nicht bekannten **druvatom* ableitet; ob die Ableitung richtig ist oder nicht, entzieht sich jeder Feststellung: denn die Inschrift, in der die Form erscheint, ist zerstört und der Zusammenhang unerkennbar. Der zweite Fall ist die Schreibung אזד, die ihm beweist, daß zur Zeit Dareios' II. nicht mehr *azdā,* sondern *azd* gesprochen wäre. Die zweifellos später zu datierende BA-Schreibung אזדא führt er zwar an und stellt sie zu ap. *azdā*, sagt aber nicht, wie er sie mit der Schreibung des Papyrus in Einklang bringen will. Der dritte Fall betrifft das erste Wort der schon erwähnten Inschrift von 458 ברזמדנא, das er, gemäß seiner damaligen Auffassung vom altiranischen Lautstande, *burzmaδān* las[1]). „Das schließende א von ברזמדנא gehört nicht zu dem īrānischen Worte, sondern ist Bezeichnung des *ā* des Status emphaticus. Lautete aber das īrānische Wort *burzmaδān*, nicht *burzmaδānam*, so waren zur Zeit der Abfassung der Inschrift die auf einen Nasal endigenden Schlußsilben des Irānischen bereits abgefallen"[2]).

Ist dieser Schluß nun stichhaltig? Um das zu entscheiden, wird es nicht genügen, drei isolierte Beispiele herauszugreifen, von denen eins unverwertbar und eins in der Überlieferung nicht eindeutig ist. Es muß vielmehr das ganze Material, das die EP und das BA hergeben, betrachtet werden. Und außerdem muß zunächst einmal die angemessene Fragestellung fixiert werden. Die Untersuchung kann sich nicht von vorgefaßten Mutmaßungen über den iranischen Lautstand im 5. Jh. leiten lassen, sondern zunächst von der Feststellung der Regeln für die Bezeichnung auslautender Vokale im Reichsaramäischen. Die unumgängliche Vorfrage hat also zu lauten: müssen im Reichsaramäischen auslautende — kurze und lange — Vokale durch matres lectionis bezeichnet werden oder können sie unbezeichnet bleiben?

Die Antwort liegt uns bereit. Wir haben gesehen (oben 42 f.), daß von den archaischen Schreibungen זן, לן ausgehend die Nichtbezeichnung von auslautendem *-ā* in der Endung der 1. pl. Perf. in den EP bis auf éine Ausnahme allgemein üblich ist, während die Endung im BA durchweg mit der mater lectionis geschrieben wird. Ebenso wird die Endung der 2. sg. masc. Perf. in den EP stets ת geschrieben, im BA תָּ und תְּ punktiert: aber — und das gilt natürlicherweise auch für die EP und die noch älteren aram. Denkmäler — „die Aussprache *tā* ... ist als die ältere erwiesen durch חזיתה Dan 2, 41, תקלתה Dan 5, 27 und häufiges תא in den Targumen"[3]).

Damit ist also prinzipiell gesichert, daß auslautendes *-a* — und dies ist der Vokal, der besonders häufig im Auslaut iran. Lehnworte und Namen im Aram. zu erwarten ist — im Reichsaram. unbezeichnet bleiben kann. Zugleich ist

[1]) Heute würde es *βurzmoδōn* heißen. — Die richtige Lesung ist *barzmadānā*. Das Wort heißt 'Barsomhalter', d. h. Behälter für die im persischen Kult gebrauchten heiligen Zweige.
[2]) Eph. II 222[1].
[3]) H. L. Strack, Gramm. d. BA[6] 29, § 15 a.

damit Andreas' Auffassung von diesen Lehnworten erschüttert. Dabei hat er selber an einem anderen Punkt der aram. Schriftgeschichte eine Auffassung vertreten, die genau zu der entgegengesetzten — und richtigen — Konsequenz führen mußte und geführt hat: dort nämlich, wo es sich um die von ihm für möglich gehaltene Rekonstruktion der 'arsakidischen' Textform des Awesta handelt, „in der das Awesta der beginnenden Sassanidenzeit vorlag"[1]), und die in der unmittelbar aus der aram. Schrift abgeleiteten, noch alle 22 Zeichen ihres Alphabets enthaltenden[2]) Parsik-Schrift aufgezeichnet war[3]). Hier hat er von jeher die Ansicht vertreten, daß das aw. Zeichen für *ă* vielfach bloßer Lückenbüßer für einen durch keine mater lectionis bezeichneten Vokal ist und häufig auch dort steht, wo gar kein Vokal hingehört[4]). Für die Schreibung des Auslautes hat hieraus H. Lommel die notwendige Konsequenz gezogen, „daß in der ursprünglichen Aufzeichnung des jüngeren Awesta[5]) die Bezeichnung von wortschließendem *ă* vielfach unterblieben war, nämlich überall (?, oder meistens) da, wo im Vulgattext der Auslaut bloß mit *-ă* geschrieben ist, und daß demnach die Setzung des *-a* in unserem Text fälschlich unterbleiben, oder auch an Stellen, wo sie unberechtigt ist, stattfinden konnte"[6]). Im Verfolg dieser vom Standpunkt des Aramäischen aus evidenten, ja selbstverständlichen Erkenntnis hat Lommel — wie vor ihm schon Geldner — eine nicht geringe Anzahl von Emendationen zum Text des jüngeren Awesta gefunden.

Wichtiger aber noch als die Frage nach den Möglichkeiten der Bezeichnung bzw. Nichtbezeichnung auslautender Vokale in der reichsaram. Schrift ist die andere Frage, die sich Andreas ebenfalls nicht vorgelegt hat: wie mußte sich die gesprochene reichsaram. Sprache, also eine Sprache ohne Kasusflexion, bei der Aufnahme von Lehn- bzw. Fremdworten und Namen aus dem Altpersischen, also einer Sprache mit Kasusflexion verhalten? (Denn daß sie das zur Zeit der Einführung des Reichsaramäischen unter Dareios, ca. 500 v. Chr., war, wird niemand bestreiten.) Sie konnte sich nicht anders verhalten, als wir es — um nur dies eine Beispiel aus der aram. Sprachgeschichte anzuführen — einige Jahrhunderte später am Syrischen im Verhältnis zum Griechischen beobachten. Freilich gibt es im Syrischen eine große Anzahl von Fremdworten, die auf dem Wege gelehrter, insbesondere theologischer Beschäftigung mit griechischer Literatur in ihrer ursprünglichen

[1]) NGGW 1911, 1.
[2]) Verh. d. XIII. intern. Orientalistenkongresses. Hamburg, September 1902. S. 99.
[3]) Vgl. auch oben S. VIII.
[4]) Verh. a. a. O. 101.
[5]) Das Gatha-Awestische kennt bekanntlich nur lange auslautende Vokale. Lommel sagt (ZII I 195 f.): „Während in den Gāthās jeder auslautende Vokal seine Lesemutter hat, so daß auch kurzes *-ă* regelmäßig mit א geschrieben war und demgemäß in der Umschrift als *-ā* erscheinen mußte, ist im Gegensatz dazu die Schreibung *-ă* auch für langes *-ā* im Wortschluß geradezu ein Charakteristikum des jüngeren Awesta." Zum ersten Teil dieser Aufstellung bemerke ich, daß ich die durchgängige Länge der auslautenden Vokale für sprachwirklich, nicht bloß für graphisch halte: sie ergab sich aus dem kantillierenden Vortrag der Gathas.
[6]) ZII 6, 126.

Gestalt übernommen wurden und eine wesentlich literarische Existenz führten. Daneben aber gibt es die ältere Schicht eigentlicher Lehnworte aus dem Griechischen, die gleichmäßig entformt, d. h. der griechischen Endungen verlustig gegangen und dafür mit dem *-ā* des stat. emph. versehen worden sind. So finden wir *sēmā* aus ἄσημος, *parṣōpā* aus πρόσωπον, *ṭeknā* aus τέχνη, *subblā* aus συμβολή, *hedjōṭā* aus ἰδιώτης, ostsyr. *ṭaksā* (westsyr. *ṭeksā*) aus τάξις usf. Der von Andreas aus reichsaram. אזד gezogene Schluß, um 400 v. Chr. sei im Altpers. nicht mehr *azdā*, sondern *azd* gesprochen worden, ist also soviel wert, wie wenn man aus syr. *episqopā* schließen wollte, um 150 n. Chr. sei im Griechischen nicht mehr ἐπίσκοπος, sondern **episkop* gesprochen worden. Die ins Reichsaram. aufgenommenen altpers. Lehnworte wurden den aram. Nomina angepaßt und daher teils endungslos gesprochen, teils mit der Endung *-ā* des stat. emph. versehen. Wie ihr Auslaut zu dieser Zeit im Persischen aussah, darüber sagen die aram. Formen nichts aus. Um so weniger ist es statthaft, bei der Rekonstruktion der persischen Formen diese, wie es Andreas durchweg tut, auch in seiner Behandlung der persischen Elemente im BA, in mittelpersischer Gestalt anzusetzen. Richtig hat Scheftelowitz bei seinen Rekonstruktionsversuchen durchweg altiranische Formen angegeben, wenn er dann auch seinerseits aus der Nichtbezeichnung der iranischen auslautenden Vokale den verkehrten Schluß zieht, daß „auslautender *ă*- und *i*-Vokal bereits in der altpersischen Umgangssprache geschwunden zu sein scheint“ [1]).

Was die persischen Namensformen in der aram. Version der Behistun-Inschrift angeht, die unten S. 73 aufgeführt werden [2]), so gilt von ihnen natürlich, daß sie gar nicht in die reichsaram. Sprache aufgenommen wurden, sondern, aus der babylonischen bzw. altpersischen Version umschrieben, rein literarisch blieben. Die aram. Fassung ist nun gleichzeitig mit den drei anderen, inschriftlichen Fassungen entstanden. Sie will also die iranischen Namen eben in der Gestalt zum schriftlichen Ausdruck bringen, in der sie auch in der persischen Inschrift erscheinen. Da nun die Namen in der aram. Version durchweg ebenso wie die späteren Lehnworte in unveränderlicher Form und ohne Bezeichnung vokalischer Endungen erscheinen, so müßte nach Andreas schon für die Zeit der Behistun-Inschrift der Übergang vom Altpersischen zum Mittelpersischen konstatiert werden — womit seine These sich selber aufhebt [3]).

---

[1]) l. c. 16.

[2]) Vgl. hierzu noch die Nachträge.

[3]) Unklar bleibt auch, wie Andreas seine Theorie, daß das Altpersische schon um 400 v. Chr. „durch den Abfall der auslautenden Vokale und Diphthonge“ auf der Stufe des „älteren Mittelpersisch“ angelangt sei, in Einklang bringt mit der sonst von ihm vertretenen Anschauung von der Ausbreitung der Genitivendung der *a*-Stämme *ē* < *ahya* als allgemeiner Endung des cas. obl. im ganzen Mitteliranischen — auch im Mittelostiranischen, was P. Tedesco durch seine glänzende Aufdeckung des sogdischen Kasussystems widerlegt hat. Nirgends erscheint in den EP oder im BA dies *-ē*, das Andreas noch im Mittelpersischen der Sassanidenzeit als lebendig annimmt, wenn er einen darauf neu aufgebauten Plural auf *-ēān* behauptet (dazu Chr. Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliran. Mundarten V 9 ff.), und das er als durchweg noch gesprochene Endung in der Endung ֵי erkennen will, die sich vielfach

3. Ich stelle nun die iranischen Lehnworte und Namen aus den EP zusammen und gebe einzelne Bemerkungen zu ihnen, wobei ich die Fälle mit aram. Endung des stat. emph. oder Bezeichnung von iran. auslautendem Vokal voranstelle und die Fälle mit Nichtbezeichnung von auslautendem Vokal folgen lasse [1]).

---

in den Sassanideninschriften und im Pahlavi-Psalter findet, auch in Fällen, wo es sich klärlich um Subjektskasus handelt, ja sogar in rein literarisch übernommenen Namen wie צחידוני 'Zion' im Phl.-Ps., für das Andreas die absonderliche Lesung *čāhēδōnē* oder *čāhīδōnē* angibt (dazu H. Junker, Wörter und Sachen 12, 1929, 142). Es scheint also, daß Andreas für die Zeit der EP eine charakteristisch jüngere Gestalt des Persischen ansetzt als für die 700—1000 Jahre spätere Periode der Sassanideninschriften und des Pahl.-Ps.

[1]) Als unsicher müssen aus dem Material ausgeschieden werden: אופכרתה 26, 5 (Lesung der beiden ersten und des fünften Buchstaben unsicher), Scheftelowitz denkt an ap. **upākərəta* (gemeint ist *upākrta-*, vgl. Hübschmann, Pers. Stud. 150 [1], Meillet, Gramm. du vieux perse 47 f.) 'Vorbereitung'. Es würde sich dann der Zusammenhang ergeben: „Die Schatzmeister und Befehlserteiler (also jedenfalls Träger zweier höherer persischer Chargen) sollen das Boot besichtigen und — seine Vorbereitung machen.“ Also ganz unwahrscheinlich. — אופשדה bzw. אופשרה 26, 3. Der Zusammenhang sichert die Bedeutung 'Instandsetzung'. Scheftelowitz konstruiert ap. **upa-sa(n)da*, zu aw. *upa-sand* (Air. Wb. 1560), was semantisch und, bei Annahme von Assimilation von *n* an *d*, auch lautlich wohl angehen würde. Aber die Etymologie scheitert an dem ש, denn auf aram. שהדה 'Zeuge' darf man sich natürlich nicht berufen, wie Scheftelowitz es tut; vgl. oben S. 50 A. 2. — Ob אשרנא 26, 5. 9. 21; 27, 18; 30, 11, schon bekannt aus Esra 5, 3. 9, ein iranisches Lehnwort ist, kann man nicht sagen; Scheftelowitz läßt es fort, hat also offenbar seine iranische Etymologie, die er in seiner Dissertation Arisches im Alten Testament I 79 f. aufstellte, stillschweigend aufgegeben. — יודנא 27, 5 (so Ungnad, Lesung unsicher, Euting las יודינא), nach Scheftelowitz = ap. **yava-dāna* 'Getreidebehälter, Getreidespeicher'; besser liest wohl Cowley גורנא 'store'; er denkt also an hebr. *gōren*, arab. *ǧurn*, äth. *gᵘern* 'Tenne'. — Der Name אריסך 51, 8, den Scheftelowitz für iranisch hält, ist vielleicht verstümmelt und gehört zu dem ägypt. (?) Namen אסכישו 2, 19. — Woher hat Scheftelowitz den ohne Beleg angeführten Namen אמודת? — ארדיכל 14, 2 = ארדכל 15, 2 = syr. *ardiḵlā*, *ardeḵlā* geht, wie längst bekannt, auf spätakk. *arad ēkal* 'Palastdiener' zurück. Scheftelowitz versucht eine persische Etymologie (ap. **ārδakara* 'Zimmermann', das er ohne Asterisk anführt, als ob es belegt wäre); sie scheitert schon an der von ihm anscheinend übersehenen Schreibung ארדיכל. Darauf stützt er weiter seine Hypothese, das altpers. *ārdastāna* bedeute 'Ziegelbau'. Aber was mit diesem Wort bezeichnet wird, das sind Fensterrahmen oder -simse im Dareiospalast von Persepolis, und außerdem hat das Wort das Attribut *āϑanᵍaina* 'steinern' bei sich: was ist ein 'steinerner Ziegelbau'? — Der Name אריר 51, 7 ist ganz unsicher — Cowley will דרג lesen — und unverwertbar. Unerklärlich ist auch der Name ושחרי 22, 133: Scheftelowitz' Erklärung: ap. **visāxī* 'verzweigt' ist in jeder Hinsicht unmöglich. Das *i* der ersten Silbe müßte eine mater lectionis haben, ש ist nicht *s* — von der Bedeutung zu schweigen. — Unklar sind ferner die Namen וחשתב 51, 5 (Scheftelowitz' Erklärung: *vaxšaϑa-ba* 'dem Wachstum gleichend' ist unsinnig), זבמן 51, 12, זותי 24, 15, זרמד 22, 134, נפין 16, 6. 7; 30, 7. 8 (= 31, 6. 7), von Sachau, Marquart und Scheftelowitz verschieden ohne befriedigendes Ergebnis erklärt. — Nichts anzufangen ist mit רתכריא (so Sachau, Ungnad und Scheftelowitz) oder דתכריא (so Cowley) in dem zerstörten Papyrus 16, 7. — Unerklärbar bleibt auch der Titel תיפתיא im Straßburger Papyrus (27, 9) = תִּפְתָּיֵא Dan 3, 2. 3. Die von Scheftelowitz aufgestellte Etymologie (ap. **ϑayapati* 'Lagerkommandant') ist zwar phonetisch einwandfrei, paßt aber semantisch nicht. Im Straß-

אביגרנא 'Entschädigung, Vertragsbuße, Konventionalstrafe' 20, 14; 25, 15; 28, 10; ergänzt 45, 8; daneben אביגרן 43, 6. Da die Schrift ד und ר nicht unterscheidet, ist auch (א)אביגדנ möglich. So liest Scheftelowitz und führt das Wort auf ein — sprachlich mögliches — ap. **abi-gadana* zurück. Aber dies würde 'Gegenbitte' heißen, was schlecht zu dem juristischen Sinn paßt, den das Wort in den Urkunden hat. Besser Bartholomae (bei W. Staerk, Jüd.-aram. Pap. aus Elephantine[2] 31) auf Grund der Lesung אביגרנא: „vielleicht *abhi* (*api*) + *grawanā* (altind. *grabhana*), und letzteres zu awest. *grab* 'greifen' (Air. Wb. 529 f.) gehörig, vgl. pehl. *grav* 'Pfand'." Aber אבי kann nicht ap. *apiy-* repräsentieren, und das א am Ende setzt nicht notwendig langen auslautenden Vokal voraus; mp. armen. *grav*, np. *girav* hat schon Hübschmann von ap. **grawa-* < *graba-* hergeleitet: Pers. Stud. 92, 181, Arm. Gramm. 131. Danach wäre אביגרנא = **abigrāna-* < **abigrawana-*. Allerdings sind Beispiele für eine solche Kontraktion sonst nicht bekannt, vgl. Hübschmann Pers. Stud. 170.

אזדכרא 17, 7, Pl. אזדכריא 17, 5 (Scheftelowitz schreibt אזדכר und erwähnt den Pl. nicht), wörtlich 'Kundmacher', amtlicher Titel, ap. **azdākara*, mpT. *azdegar*, buddh.-sogd. *"ztk'r* (Reichelt, Sogd. Handschriftenreste I 59, 25); daneben אזד 27, 8, vgl. oben S. 60. 62. 64.

ברזמדנא *barzmadān-am* 'Barsomhalter', s. o. S. 62 A. 1.

גושכיא Pl. 27, 9, schon von Euting und Hübschmann zutreffend auf ap. **gaušaka* 'Horcher', einen pers. Beamtentitel, zurückgeführt und von dem letzteren mit arm. *gušak* — fehlt noch in der Arm. Gramm. — verbunden; so auch Scheftelowitz. Andreas' Behauptung (Eph. II 215[2]), das Wort heiße *gōšāk* und sei „ein mittelpersisches Partizipium Praesentis von der Wurzel **γeuš*" entbehrt jeglicher Begründung.

גנזא 26, 4. 13 69 B *ganza* 'Schatz', vgl. den Pl. גנזיא, גנזי Esra 5, 17; 6; 7, 20, aus ap. **ganza*, s. o. S. 47 A. 3.

דושכרתא 27, 3 = ap. **duškrt-am* 'Übeltat'.

המרכריא 26, 4. 23 pl. Scheftelowitz hat המדכרא lesen und ein ap. **hamādākara* 'Aufseher' bilden wollen. Aber die evident richtige Lesung und Deutung: המרכרא *hamārakara* 'Zahlmeister, Rechnungsführer' ist längst von F. Perles, OLZ 1911, 498 f. bekanntgemacht; Cowley hat sie S. 92 nicht gebucht. Vgl. noch Hübschmann, Arm. Gramm. 171. 178; A. Christensen, L'Empire des Sassanides 28. 56; J. Markwart, Ungar. Jahrbb. 7, 99; Schaeder, Esra der Schreiber 47.

הנבגא 43, 9, so Cowley, oder הנבקא, so Sachau und Ungnad, denen Scheftelowitz folgt, um es von ap. **hannābaka* 'Verwandter' abzuleiten. Dies ist in der Tat die vom Zusammenhang und von dem danebenstehenden, bedeutungsverwandten הנגית geforderte Bedeutung. Woher aber das ק? Viel leichter

burger Papyrus werden die תיפתיא zwischen den Richtern und den Geheimpolizisten genannt. Sie müssen also auch eine polizeiliche Funktion ausüben. Und in Dan erscheinen sie an letzter Stelle in einer Aufzählung von Provinzbehörden wiederum nach den Richtern.

erklärt sich הנבגא: es entspricht mpB. *hambāγ*, mpT. *hambāi*, *hambāv* 'Genosse', wozu auch syr. *habbāḡā*, mand. *hambāḡā* gehören, vgl. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi II: Glossar 94.

נופתא 26, 2, Pl. נופתיא 26, 7. 8. Scheftelowitz läßt hier wie sonst das א weg und erklärt: ap. **naupati* 'Schiffsoberst'. Richtig **nāv-pati*, vgl. arm. *navapet*.

נשתונא 17, 3, wie im BA mehrfach, *ništāvanā* (im BA falsch *ništwānā* punktiert) 'Schriftstück, Dokument'. Scheftelowitz leitet es richtig von *ni-štā* 'instituere' ab, bildet aber davon **ništāva* und möchte in נא- ein aram. Suffix (welches denn?) sehen. Die abschließend richtige Erklärung hat F. Altheim, ZII 3, 37, geliefert, indem er in der Endung des Formans *-van-* erkannte, mit dem aw. *sāx*^{v}*an-* (*sax*^{v}*an* bei Altheim ist Druckfehler) gebildet ist[1]). Falsch erklärt das Wort Andreas (bei Marti, Kurzgef. Gramm. der bibl.-aram. Sprache[2] 81 b).

פרמנכריא 26, 4. 8 Pl. von **framānākara*, pers. Beamtentitel. Der Textzusammenhang zeigt, daß das Wort nicht einen militärischen, sondern einen bürokratischen Titel bedeutet, dessen Träger, neben den *hamārakara*, Kanzleidienst tun. Daraus folgt, daß *framānākara* die pers. Wiedergabe von reichsaram. *bʿēl ṭʿēm* bzw. von dessen Vorbild, akk. *bēl ṭēmi*, darstellt.

Hierzu kommen noch folgende Namen:

אריישא 6, 21, sicher persisch, von Scheftelowitz wohl richtig *aryaiša* gelesen.

ארתבנו 6, 3; 51, 6, ergänzt 45, 2, **artabānu*, 'den Glanz des Arta (aw. Aša) besitzend', griech. Ἀρτάβανος. Dieser Name, der wahrscheinlich mazdayasnisch ist, könnte, wenn er als adäquate Wiedergabe einer ap. Form gelten müßte, nur auf einen Vokativ **artabānō* (nach ai. *śatro*, aw. *mainyō*) zurückgehn (nicht auf den Nom. **artabānuš*). Eher aber liegt in der aram. Schreibung eine Abstraktion vor, die nicht einen bestimmten Kasus, sondern das für alle Kasus charakteristische *u* (nom. *uš*, gen.-dat. *auš*, acc. *-um*) zum Ausdruck bringen soll. Vgl. מרגו *marguš*, unten S. 73.

בגוהי *bagō(h)i*. Die Form des Namens ist mit der bei Esra und Neh mehrfach überlieferten בגוי (falsch punktiert *bigwai*) identisch und ist die hypokoristische Kurzform eines Namens, dessen erster Teil *baga-* war, wie *bagadāta*, *bagapāta*, *bagafarnā* usw.; vgl. Sachau, Drei aram. Papyrus-

[1]) Altheim fügt eine Bemerkung hinzu, auf die noch eingegangen werden muß: „Dabei müssen wir bei נשתון zur Annahme einer defektiven Schreibung der zweiten Silbe unsere Zuflucht nehmen, so daß also die überlieferte Form an Stelle eines plenar [lies: plene] geschriebenen נשתאון **ništāvan* stünde, wobei wir uns auf die awestische defektive Schreibung *ništayeiti* Y 10, 109 neben plenarem ap. *niyaštāyah*, *niyaštāyam* berufen können." Altheim will also eine im 5. Jh. v. Chr. bezeugte aram. Schreibung an Hand einer awestischen orthographischen Unregelmäßigkeit interpretieren, anstatt vielmehr gerade umgekehrt in der — nicht nur mit diesem einen Beispiel, sondern mit zahlreichen anderen zu erhärtenden — Tatsache, daß im Reichsaram. auch in iranischen Lehnworten langes *ā* im Inlaut keine mater lectionis erhält (und diese Schreibweise bleibt ja sporadisch noch im Pahlavi erhalten), den historischen Ursprung der orthographischen Schwankungen zwischen *a* und *ā* in der awestischen Vulgata zu erkennen. Dies zeigt, wie unbedingt notwendig es für den mit der Awestakritik befaßten Iranisten ist, eine konkrete Anschauung von der Vorgeschichte der Awestaaufzeichnung: der reichsaram. Schreibpraxis zu gewinnen.

urkunden aus Elephantine 17 und die dort angegebene Literatur. Phantastisch Scheftelowitz: *bagavahyā* 'der Bessere unter den Herren (!)'; er glaubt an anderer Stelle einen ähnlich zusammengesetzten Namen ארתוהי zu erkennen — wie soll dieser dann wohl übersetzt werden?

חרזמיא 8, 23 neben חרזמי 6, 2 ist an beiden Stellen als Bezeichnung für die landschaftliche Herkunft des Mannes, auf dessen Namen es folgt, gesichert: es entspricht den Bezeichnungen יהודי (יהודיא), ארמי (ארמיא), בבליא, פרסי (פרסיא). Daraus folgt, daß es einen geläufigen geographischen Namen enthalten muß. Dieser kann also nur Chwārazm-Chorasmien sein, ap. *(h)uvārazmiš*, aw x^v*āirizam-*. Die aram. Schreibung zeigt den ungeschickten Versuch, die Lauteinheit x^v zum Ausdruck zu bringen. — Scheftelowitz erklärt: „חרזמי ... ist lautlich unmöglich = ap. *huvārazmiya*, sondern es geht auf ap. **xarazamya* 'dem Eselslande zugehörig' zurück." Der Mann, der hier als Chorasmier bezeichnet wird, heißt דרגמן בר חרשין: zu *dargamanā* s. S. 71; חרשין ist unerklärlich — aber Scheftelowitz weiß auch hier eine treffliche Lösung: „Auch *Xarašayana* hat eine ähnliche Bedeutung, 'einen Wohnsitz unter Eseln habend'!" — Was nun die Endung anlangt, so kann keinesfalls, wie Scheftelowitz will, an das pers. Formans *-(i)ya* gedacht werden, sondern, wie die anderen Beispiele zeigen, nur an das gleichbedeutende aram. *āi, ājā*; vgl. unten S. 73 מדי, מרגויא, פרסי.

4. Diesen Fällen stehen nun die folgenden gegenüber:

אודיס 33, 12 = ap. **avadaisa-* 'Information' o. ä., vgl. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 87.

אזד 27, 8 'kund' (= אזדא Dan. 2, 5. 8) = ap. *azdā*, im Sinne von 'klargestellt'. (Im Frahang i Pahlavīk 15, 3 findet sich die Gruppe *azdmn . azmn . azd*. Das dritte Wort ist *azd*, das zweite eine graphische Variante des ersten, das אזדה gelesen werden kann: ist das etwa das reichsaram. אזדא (zum Wechsel von א und ה s. o. S. 34 A. 2), das, obwohl gut persisch, als Ideogramm ins Pahlavi zurückgewandert und durch das *uzvārišn azd* glossiert worden wäre?)[1]

הנגית 43, 9, ap. **hangaiϑa*, schon von Sachau auf *ham-* und aw. *gaēϑā* bezogen. Es bedeutet aber nicht, wie er wollte, 'Landsmann', sondern — wie Scheftelowitz erkannt hat, der es mit Recht zu aw. *haδōgaēϑa*, mp. *hamgēhān* (Air. Wb. 1759) stellt — 'Hausgenosse'.

הנדון (mit Suff. ה der 3. sg. fem.) 26, 5. 17 'Anstrich', schon von Sachau zu np. *andūδan andāy-* 'bestreichen' gestellt, das Horn, Gr. ir. Ph. I b 130, einwandfrei auf ein ap. **ha(n)-dāvayatiy* zurückgeführt und mit dem vom gleichen Stamme gebildeten *zidūδan zidāy* 'abreiben' zu dem ai. Verbalstamm *dhav-* 'abreiben, reinigen' in Beziehung gesetzt hat; Bartholomae, Air. Wb. 688, hat

[1]) Wenig wahrscheinlich ist die zuerst von Lagarde, Ges. Abh. 17, in bezug auf syr. *ardḇā* geäußerte Meinung, daß dies Wort und dann also auch gr. ἀρτάβη, das Herodot I, 192 als pers. Maß bezeugt, EP ארדב, pl. ארדבן, spät-akk. *ardabi*, spätägypt. **rdb*, **ỉrdb* (dazu Sethe, NGGW 1916, 112 ff.), arm. *ardu* persischen Ursprungs sei, was auch Scheftelowitz annimmt, der das Wort anhaltslos zu ap. *arda* 'Hälfte' stellt; zweifelnd äußert sich Hübschmann, Arm. Gramm. 111.

aw. *fra-dav-* 'reinigend abreiben' hinzugefügt. הנדון ist also ap. **handauna-*. Einen weiteren Beleg liefert das sogd. Sutra des Causes et des Effets 171: *'ky ... ZKw rytwh 'sp'yt'w 'nδ'wt* 'wer .. sein Gesicht weiß anstreicht (= schminkt)'; zu *'nδ'w-* (d. i. **anδaw*) vgl. E. Benveniste, Essai de Gramm. sogd. II 19. 58. Das gleichbedeutende *δ'w* erscheint bei H. Reichelt, Soghd. Handschr. Reste I 63, 31. 64, 69. — Eine — schon von H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi I 15, als falsch abgelehnte — Erklärung hat neuerdings Andreas, ohne Bezugnahme auf Horn und Bartholomae, bei W. Lentz, ZII 4, 277 (wo הנדונ- statt (א)חנדונ zu lesen) mitgeteilt, wonach *andūδan* "wohl *hom* + √ *δō(dhā)*" sein soll.

הנדז, הנדיז *handēz* < **handaisa-*, s. o. 59.

זרניך 26 (5). 17 **zarniyaka-* 'Arsenik'; s. Hübschmann, Arm. Gramm. 149 und neuerdings Cowley a. a. O. 96.

כרש häufig = **karša-*, Gewichtsbezeichnung.

מזדיזן 37, 6 (ca. 410) ap. **mazdayazna* 'Mazdaverehrer', verhält sich zu aw. *mazdayasna* wie *barzmadāna-* (s. o. S. 62 A. 1) zu aw. *barəsman-*; vgl. Lentz, ZII 4, 263.

סתתרי 35, 4. (7). 9 (ca. 400), 67, 9 neben dem Zahlzeichen 1, סתרן 37, 12 neben dem Zahlzeichen 12, das griech. Lehnwort στατήρ. Die Endung auf י im sing. ist weder aus dem Griech. noch aus dem Pers. noch aus dem Aram. zu erklären, dagegen entspricht sie genau der Endung der koptischen Form *sateere*, die Sethe, NGGW 1916, 114[4] hypothetisch auf älteres **statĕrje(t)* zurückführt. Ist also das griech. Lehnwort aus ägyptischem Sprachgebrauch ins Reichsaram. gelangt? Die Frage scheint dadurch bejaht zu werden, daß die e c h t e reichsaram. Form nicht **statēr*, sondern סתיר *satēr* ist: in dieser Gestalt ist sie zuerst auf dem Löwengewicht von Abydos belegt (CIS II 108, ca. 500) und dann ins Armenische (*sater*), ins Pahlavi (סתיר) und ins Sogdische (*st'yr* d. i. **satēr*, vgl. Gauthiot, Gramm. 87, 136, 159) übergegangen[1]).

פרתרך und פרתרכא *frataraka*, s. o.

פתיפרס 37, 3 neben פתיפרסא 37, 12 und פתיפרסן (Pl? Suff. 1. Pl.?) 37, 3 ist sicher ap. **pătifrāsa-* 'Vergeltung' (vgl. mp. *pātifrās*, np. *pādafrah* — dazu Horn, ZDMG 49, 730 — und bes. arm. *patuhas*, dazu Hübschmann, Arm. Gramm. 226 und Meillet, Esquisse d'une gramm. comp. de l'arm. class. 13), aber was es hier bedeutet und ob es — wie Scheftelowitz will — gleich חלק ist, läßt sich infolge der Zerstörung des Papyrus 37 ebensowenig feststellen wie die Bedeutung und sprachliche Zugehörigkeit des dabeistehenden וריך[2]).

[1]) Scheftelowitz bespricht anschließend an dies Wort die unerklärten Worte פק זי סלק 15, 16. פק stellt er, unbekümmert um das ק, zu ai. *pāka* 'Kochgeschirr', סלק zu hebr. שלק, das nach ihm 'kochen' bedeuten soll, während es tatsächlich 'anzünden' heißt. Das Ganze soll bedeuten 'Geschirr zum Kochen'. Daß in der Urkunde das Zahlzeichen 1 dahintersteht, daß in ihr mit זי durchweg die Bezeichnung des Stoffes an die des vorangehenden Gegenstandes angeschlossen wird, daß 'zum Kochen' niemals זי סלק heißen könnte, das alles ist ihm verborgen.

[2]) Der Papyrus ist von oben bis unten durchgerissen und nur die rechte Hälfte ist erhalten. Man liest also zusammenhangslose halbe Zeilen. Gleichwohl interpretiert Scheftelowitz die dritte Zeile als zusammenhängenden und vollständigen

Dazu die Namen:

אוסתן 30, 18; 31, 18, *Ὀστάνης*, ap. **ustāna*, vgl. ושתן 14, 13.

ארוסתמר 6, 21. Erklärung?

ארשם *Aršāma,* häufig.

ארתירזי und ברזי (das letztere fehlt bei Scheftelowitz), s. u. S. 73, in der aram. Version der Behistun-Inschrift.

ארתחשסש (ebenso auf der äg.-aram. Inschrift von 458 und der Bilinguis von Sardes) Artaxerxes. Diese Schreibung hat Andreas (Eph. II 221 [2]) gedeutet als den Versuch, die persische Form des Namens und den ihr eigenen „einfachen — oder vielleicht auch doppelten — Zischlaut“ möglichst genau wiederzugeben. Nur liest er willkürlich, gegen das unzweideutige Zeugnis dieser Schreibung — ארת, nicht אירת —, sowie gegen sämtliche übrigen Transkriptionen, und mit unbegründeter Fortlassung des auslautenden Vokals, *Urtaχšasś* statt *Artaxšasśa.* Wir können weitergehen und sagen, daß ארתחשסש die offizielle reichsaram. Schreibung des Namens Artaxerxes ist — so wie חשיארש für Xerxes, während es für den Namen Dareios' II. zwei Schreibungen: דריהוש und דריוהוש gab. Nach ארתחשסש sind nun auch die BA-Schreibungen ארתחששתא und ארתחשסתא zu interpretieren: sie meinen *artaxšaśṯa* bzw. *artaxšasṯa* und beruhen auf dem — in der Richtung der oben S. 48 besprochenen orthographischen Bestrebung liegenden — Versuch, die Lautform des Namens, der den Exulanten von 458 besonders geläufig war, noch feiner zum Ausdruck zu bringen als die offizielle Schreibung [1]).

ארתפרן 5, 17, ergänzt 7, 3, *artafarnā, Ἀρταφέρνης.*

אשידת 51, 14, Lesung sicher. Nach Scheftelowitz = *ašya-dāta,* worin *ašya* das stehende aw. Beiwort des Sraoša wäre. Doch zeigt der Vergleich mit dem von Scheftelowitz nicht beachteten *Ἀσιδάτης* bei Xenophon, Anab. VII 8, 9. 15. 22, daß vielmehr *ašidāta* zu lesen und daß der erste Bestandteil des Namens mit dem der Göttin *Aši* gleichzusetzen ist. Dieser eine Name genügt zur Widerlegung der Annahme von Andreas, daß das *š* in aw. *aša, aši* usw. seine Existenz nur einer in sasanidischer Zeit erfolgten Falschlesung einer Ligatur והר verdanke; denn diese Form bezeugt das Vorkommen eines Überganges von *rt* zu *š* bereits für das 5. Jh. v. Chr. und beweist damit, daß jenen awestischen Schreibungen eine phonetische Realität entsprach; vgl. jetzt auch H. Junker, Wörter und Sachen 12 (1929) 157.

בגבחש 51, 10 kann nur *bagabuxša, Μεγάβυζος* 'vom Baga (d. i. von Mithra) erlöst' sein, obwohl normalerweise -בוחש geschrieben sein müßte; Scheftelowitz' Interpretation *bagabaxša* 'den Göttern zuteilend' ist absurd.

Satz (vgl. einen ähnlichen Fall Islam 13, 325 f.) — wobei denn auch folgender Sinn herauskommt: „Er empfing als unser Entgelt einen Sklaven, er empfing ein Entgelt.“

[1]) Durch die schrullenhaften Punktierungen אַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא und אַרְתַּחְשַׁסְתְּא ist das verdeckt worden. Einmal, in Esra 4, 7 an erster Stelle, ist אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא punktiert. Zu '*artaḥšast*' bemerkt E. Littmann, Sardis VI 1 (1916) 24 [1] trefflich: „This form ... has an א at the end, which proves that the original had a vowel there; it may be only due to an artificial vocalisation by a man who wanted to make a difference between Hebrew and Aramaic.“ Ebenso ist z. B. die Form *gizbār* entstanden, s. o. S. 47.

בגדת 5, 18; 66, 6 *bagadāta,* Deodatus. Ein Hypokoristikon dazu (s. schon oben S. 67 zu בגוהי) ist vielleicht auch der bei Scheftelowitz fehlende Name בגדו **bagadō* 72, 14.

בגפרן 16, 3. 6; 22, 133 *bagafarnā, Μεγαφέρνης.*

דמידת *dāmidāta,* in der mittelpersischen Form דמידתי **dāmidātē* (so zu lesen) auf der aramäischen Inschrift von Taxila.

דרגמן, in 6 und 8 mehrfach, *dargamanā,* d. i. nicht, wie Scheftelowitz will, *dargamana* 'langes Maß habend' (!), sondern wie mp. *dargman* 'langmütig', vgl. mpT. *dargmanīft* 'Langmütigkeit'.

(דרריוש, דריוהוש, דריהוש Dareios, s. S. 70).

הומדת 8, 2; 9, 2 *haumadāta.*

והומיס Beh. ap. *Va(h)umisa, Ὠμίσης* (akk. *Umis(s)i, Umis(s)u,* el. *Maumiš(š)a*), fehlt bei Scheftelowitz. Den Namen hat Andreas (Eph. II 221 [2]) auf **vahumiϑra* zurückgeführt. Wenn der Name nun nicht mit dem sonst für älteres ϑ^r im Altpersischen eintretenden *ç,* sondern mit *s* geschrieben wird — ebenso in der aram. Version, die hier deutlich die persische, nicht die babylonische Form des Namens repräsentiert —, so ist das entweder auf eine Unregelmäßigkeit der Orthographie oder auf eine individuelle — dialektische? — Ausspracheweise des Namens zurückzuführen [1]).

ורזת öfter, = *varyazāta.* Der Name ist, wie das *z* statt *d* zeigt, jedenfalls nicht ap., — Scheftelowitz bezeichnet ihn geradezu als ostiranisch. Er bedeutet 'von *Xšaϑra vairya* (dem 3. Ameschaspenta) erzeugt' — eine freilich auffallende Vorstellung — und ist wohl sicher ein zarathustrischer Name.

חשירש 2, 1 (a. 484) neben חשיארש 5, 1 (a. 471) sowie in den Brieffetzen 64, 20. 29, Xerxes, ap. *xšayāršā,* akk. zeitgenössisch *ḫi-ši-ʾ-ar-ša-ʾ, ḫi-ši-ar-ši,* unter Artaxerxes II. *ḫi-ši-ar-ši, ḫi-ši-ar-šu,* el. *ik-še-ir-(iš)-ša.* Die aram. Schreibung חשירש ist aus dem zweiten, חשיארש aus dem fünfzehnten Jahre des Xerxes belegt. Das gestattet den Schluß, daß die letztere Schreibung die allmählich durchgeführte offizielle ist. Sie weist noch unzweideutiger als die akk. und el. Schreibung auf viersilbige Aussprache: *xšaya-aršā* hin. Dies stimmt zur Etymologie (Air. Wb. 550) und zu der von J. Friedrich, OLZ 1928, 238 ff., entdeckten metrischen Struktur der (älteren) Achämenideninschriften. In den Inschriften des Xerxes fordert das Metrum, den Namen viersilbig zu lesen.

adam xšaya-aršā xšāyaϑiya (10)	*adam xšaya-aršā xšāyaϑya vazrka* (12)
ϑātiy xšaya-aršā xšāyaϑiya (10)	*ϑātiy xšaya-aršā xšāyaϑya vazrka* (12)

Die verdorbene alttestamentliche Form אחשורוש, gelesen *ăḥašwērōš,* die vermutlich durch eine späte redigierende Hand in Esra 4, 6 eingedrungen ist, geht nicht auf die reichsaram. Schreibung zurück, sondern auf eine der

[1]) Meillet, Gramm. du vieux perse 25 scheint dies zu bezweifeln. Daß aber Andreas mit seinem Ansatz im Recht ist, geht daraus hervor, daß in der Inschrift des Artaxerxes II. Susa a der — wie die ap. Schreibungen $m^i\vartheta r$, m^itr zeigen, in dieser Form aus einem anderen Dialekt entlehnte — Name des Gottes Mithra in der elamischen Version *mi-iš-ša* geschrieben wird, also genau wie in *Maumiš(š)a* für *Vahumisa*; vgl. Meillet ebd. 57 § 107.

späteren akk. Schreibung *ḫi-ši-ar-ši(u)* verwandte, die noch an einer Stelle, Esther 10, 1, als *ktīḇ* אחשרש erhalten ist und dann mit falschen matres lectionis aufgefüllt wurde.

כנבוזי 30, 13; 32, 5; 66, 1 = ap. *ka*ⁿ*bujiya*, d. i. — vgl. *Καμβύσης* — *kambužiya*? (akk. *kambuziya*, el. *kanbuṣiya*), Kambyses. Ob die reichsaram. Schreibung die ap. oder die akk. wiedergibt, läßt sich nicht entscheiden; sicher aber stellt sie eine offizielle Schreibung dar, die auch für die — in den betreffenden Partien nicht erhaltene — aram. Version der Behistun-Inschrift vorauszusetzen ist. Warum Andreas, bei Lentz, ZII 4, 256, *kambužīya*, mit Länge der dritten Silbe, lesen will, ist nicht klar. Dagegen ist Länge der zweiten Silbe — *kambūǰiya* — anzunehmen, wenn die zuletzt von J. Charpentier, ZII 2, 140 ff. vertretene, sehr plausible Beziehung des Namens zu dem ostiranischen, aus indischen Quellen bekannten Volk der Kamboǰa richtig ist. (Der Name wäre dann von Haus aus ein Prinzentitel, wie Sakānšāh, Kūšānšāh unter den Ṣassaniden.)

מתרדת 26, 2. 7 (a. 412); 80, 7 *miϑradāta*, theophorer Name, der den Namen des Gottes nicht in altpers., sondern aus einem anderen Dialekt herrührender, wahrscheinlich medischer Gestalt zeigt, s. o. zu והומיס.

מתרוהשת 70, 1 *miϑravahišta*.

סונכן 33, 6; 67, 3, Pl. סונכניא 24, 33 *suēn-akāna* 'syenisch', von Scheftelowitz falsch gedeutet als Verbindung des Namens mit iran. *-aka* und aram. Endung ן, während tatsächlich hier der älteste Beleg für das Beziehungsadjektive bildende ap. Afformativ *-akāna*, das in mitteliranischer Zeit in der Form *-akān* über ganz Iran verbreitet, auch ins Armenische entlehnt und dort auch in Verbindung mit nichtiranischen Worten sehr produktiv wurde.

פרניש 51, 11 und פרנם 51, 9, beide mit ap. *farnah* 'Majestät, Königsglorie' zusammengesetzt; *farnah* ist, wie 1901 W. Geiger, Gr. ir. Ph. I b 423, und unabhängig davon 1905 J. Marquart, Unters. zur Gesch. von Eran II 184 ausgesprochen haben [1]), altmedisch, nicht altpersisch; ebenso 1924 E. Herzfeld, Paikuli 233 N. 835, und 1927 F. Rosenberg, Izv. Akad. Nauk SSSR. 1927, 1388. Dagegen skeptisch H. Reichelt, Iranisch (Grdr. d. idg. Sprach- u. Altertumskunde II, 4^2, 1927) 26.

פרתפרן 5, 17, ergänzt 7, 3; 51, 13 — an der letzten Stelle las Ungnad zweifelnd פרתנון, wofür Scheftelowitz eine Etymologie zur Verfügung hat — *frātafarnā*, *Φραταφέρνης*, komponiert aus ap. **frāta* 'Feuer' mit *-farnah*. Zu Unrecht bestreitet Scheftelowitz Justis Deutung von ap. **frāta* nach arm. *hrat*, das nach ihm 'feurig' bedeuten und auf **hurat*, von *hur* 'Feuer', zurückgehen soll; *hrat* heißt gar nicht 'feurig', sondern ist ein Substantiv: 'Feuer, Scheiterhaufen, Glut', dann metaphorisch für den Planeten Mars; davon wird ein

[1]) Das gleiche lehrt Andreas, nach W. Lentz, der dazu 1926 schreibt, ZII 4, 288: „In der Frage nach der Herkunft des Wortes ist bis heute keine Lösung erzielt, obgleich Andreas schon vor Jahren bei Mann ZDMG 47 Anz. den richtigen Hinweis gegeben hat." Aber in der zitierten Anzeige (sie steht a. a. O. S. 698—706) wird mit keinem Worte von *farnah*, *farr* usw. gesprochen und auch nicht der versteckteste Hinweis auf die Erklärung dieser Worte gegeben.

Adj. *hratap* 'feurig, brennend' abgeleitet (Bedrossian). Neben diesem iran. Lehnwort (nicht bei Hübschmann) steht das echtarmenische *hur* 'Feuer', davon *hretēn* 'feurig' (Meillet, Arm. Elementarbuch 35); *hrat* könnte davon gar nicht abgeleitet werden, denn ein Adj.-Formans *-at* gibt es im Arm. nicht.

שתברזן 5, 16 (a. 465), ergänzt 13, 18, **šātibarzāna* = *Σατιβαρζάνης*, nach Justi, Iran. Namenbuch 291, 'Freude bewirkend', also zu aw. *varəz-*, was nicht unmöglich, aber doch wegen des ב *β* bedenklich; anders und sicher unrichtig Scheftelowitz; שתי, *σατι-* gehört zu aw. *šāti-*, gegenüber ap. *šiyāti-*; kann **barzāna* zu *(us-)barəz-* Kaus. 'aufwachsen lassen' (= erhöhen), Air. Wb. 949 gehören? Zu erwarten wäre dann freilich **barzayāna*.

5. Besondere Beachtung beanspruchen die Transkriptionen persischer Namen in der aram. Version der Behistun-Inschrift. Denn diese ist die älteste sicher datierbare Urkunde und hat hochoffiziellen Charakter. Wenn die in Elephantine gefundenen Fragmente derselben auch späteren Abschriften, nicht dem von Dareios selber nach Ägypten gesandten Original angehören, so ist doch nicht daran zu zweifeln, daß sie dieses im wesentlichen korrekt wiedergeben. Infolgedessen sind die in ihnen auftretenden Schreibungen persischer Namen das sicherste und wertvollste Material, das überhaupt für die Entscheidung der uns beschäftigenden Frage zu Gebote steht, ob aus der Nichtbezeichnung auslautender Vokale persischer Worte im Reichsaram. deren Schwund im Persischen gefolgert werden darf. Ich führe die Beispiele in alphabetischer Reihenfolge an.

Aramäisch	Persisch	Babylonisch	Elamisch
אהורמזד	*a(h)uramazdā*	*u-ri(ra)-mi-iz-da(ʾ)* *u-ra-ma-az-da* usw.	*u-ra-mas-da*
ארשד	*aršādā*	—	*ir-ša-da*
ארתוורזי	*artavardiya*	*ar-ta-mar-zi-(ya)*	*ir-du-mar-ti-ya*
ברזי	*bardiya*	*bar-zi-ya*	*bir-ti-ya*
דדרש	*dādaršiš*	*da-da-ar-šu*	*da-ta(u)r-ši-iš*
דריהוש	*dārayava(h)uš*	*da-ri-ya-muš*	*da-ri-ya-ma-u-iš*
היו	*(h)u[yav]ā*	—	*u-i-ya-ma*
הרוחתי	*hara(h)uvatiš*	*a-ru-ḫa-at-ti(-ʾ)*	*har-ra-u-ma-ti-iš*
והומיס	*vahumisa*	*u-mi-is-si(u)*	*ma-u-mi-iš-ša*
ויזדת	*vahyazdāta*	*u-mi-iz-da-a-tu(m)(ti)*	*mi-iš-da-ad-da*
כנדור	*kunduruš*	*ku-un-du-ur*	*ku-un-tar-ru-iš*
מדי	*māda*	*ma-da-a-a*	*ma-da*
מרגו	*marguš*	*mar-gu-ʾ*	*mar-ku-iš*
(מרגויא Pl.	*mārgava*	*mar-gu-ma-a-a*	*mar-ku-ir-ra)*
[פרו]רת	*fravartiš*	*pa-ar-(u-)mar-ti-iš*	*pir-ru-mar-ti-iš*
פרס	*pārsa*	*pa-ar(par)-su*	*par-sin*
(פרסי	—	*par-sa-a-a*	—)
פרתו	*parϑava*	*pa-ar(par)-tu-u*	*par-tu-ma(š)*.

Nun steht es zwar fest, daß die aram. Version auf der babylonischen beruht, und so stellen sich auch mehrere dieser aram. Schreibungen als einfache Transliterationen der akkadischen dar (ארתוירזי, ברזי, דדרש, כנדור, מדי, מרגו, מרגויא, פרס, פרסי, פרתי). Dagegen aber stehen andere Fälle, in denen die aram. Schreibung vielmehr der altpers. entspricht und von der akk. abweicht: אהורמזד, והומיס, וידזת (?). Zwei Fälle: ארשד, היו gestatten wegen des Fehlens der babyl. Version keine sichere Entscheidung; in einem liegt eine Kreuzung der altpers. und der babyl. Form vor: הרוחתי, und einmal steht die aram. Schreibung ganz isoliert: פרורת.

Auf jeden Fall aber lassen diese Beispiele keinen Zweifel mehr an der Tatsache, daß die reichsaramäische Orthographie zur Zeit ihrer Begründung, also bald nach 520, auslautendes *ă ā* in altpersischen Worten, die damals unbestreitbar noch gesprochen wurden, unbezeichnet ließ, auslautendes *i* und *u* (vgl. oben S. 67 zu ארתבנו) teils durch י ו bezeichnete, teils ebenfalls unbezeichnet ließ. Vgl. zu *ă*: ארתוירזי, ברזי, והומיס, וידזת, פרס, zu *ā*: אהורמזד, ארשד, היו, zu *i*: הרוחתי, aber דדרש, פרורת, zu *u* — bei Zugrundelegung der babyl. Formen — מרגו, פרתו, aber כנדור[1]).

6. Damit ist ein fester Punkt erreicht. Wir sehen, daß die reichsaram. Schreibungen persischer Worte und Namen den von Andreas gezogenen Schluß auf Abfall auslautender Vokale und Silben nicht gestatten. Sie gestatten überhaupt keinen Schluß auf den Wandel der Lautverhältnisse des Altpersischen in achämenidischer Zeit. Daß ein solcher stattgefunden und zwar etwa um die Wende des 5. Jhs., in der Zeit Artaxerxes' II., eingesetzt hat — gewiß aber nicht, wie Andreas annahm, schon vor 450 —, ist wohl möglich[2]). Aber die Transkriptionen in den EP liefern keine Argumente dafür.

Es bleibt noch übrig, auf die bisher unberücksichtigt gelassenen Beispiele für Transkriptionen persischer Worte im BA einen Blick zu werfen. Hier finden wir zunächst eine Reihe von aram. Pluralbildungen z. T. mit Suffixen (אדרזגריא*, אחשדרפניא (s. o. 61 A. 5), אפרס(ת)(כ)יא*, גדבריא, גזבריא (s. o. 47), גנזיא, דתי, דתבריא, הדבריא*, הדמין, זני, טרפליא*, נבזביתך*, סרכין neben סרכי und סרכיא, סרבליהון, רזין und רזיא, שושנכיא, תפתיא*), die zunächst die danebenstehenden Singulare דתא (neben דת), רזא (neben רז) und נבזבא sowie weiter die übrigen Bildungen auf א wie המינכא, כרוזא (s. o. 56), נברשתא*, נשתונא (s. o. 67), פתגמא (neben פתגם) als aramaisiert und dementsprechend entformt erkennen lassen; ebenso אפתם **apatam-am* Esra 4, 13 und פרשגן = **paričayan-am*. Dafür ist, von der gewöhnlichen reichsaram. Orthographie abweichend, ap. *-ā* bezeichnet in ארתחשסתא, ארתחששתא (s. o. 70) und אזדא Dan 2, 5 (s. o. 68); der syntaktische Zusammenhang, in dem das letztere Wort steht, zeigt, daß an einen stat. emph.

[1]) Vgl. noch die Nachträge.

[2]) Dabei muß man mit Schlüssen aus dem sprachlichen Verfall der Inschriften von Artaxerxes II. und Artaxerxes III. sehr vorsichtig sein. Denn Meillet, Gramm. du V. P. 19 ff., hat gezeigt, daß die sprachlichen Inkorrektheiten der ersteren Gruppe mit Wahrscheinlichkeit, die der zweiten mit Sicherheit nur daraus zu erklären sind, daß diese Inschriften von fremdsprachigen Schreibern verfaßt wurden.

nicht wohl gedacht werden kann. Außerdem ist *-ā* bezeichnet in אדרזדא ap. **ᵃdrazdā* (zu aw. *zrazdā*). Endlich ist in éinem Falle א wahrscheinlich Pleneschreibung für einen im Aram. sekundär entstandenen auslautenden Vokal: אספרנא **asprnă* (zu aw. *aspərənah-*), mehrfach bei Esra. Auch hier steht es so, daß aus der Wiedergabe persischer Worte im BA keinesfalls geschlossen werden kann, daß deren auslautende Vokale im Persischen selber abgefallen wären; vielmehr zeigen drei Beispiele: אזדא, אדרזדא und der Name ארתחששתא offenkundig einen im Persischen noch gesprochenen und im Aram. — wohl dank formaler Analogie zum stat. emph. — bewahrten auslautenden Vokal an[1]).

[1]) Die Erklärung der iranischen Elemente im BA, auf die hier nicht eingegangen werden soll, muß ganz neu aufgenommen werden, wobei es darauf ankommen wird, das sicher Erklärbare vom gar nicht oder nur fragweise zu Deutenden genau abzutrennen; ich habe oben im Text mit Sternchen die Worte bezeichnet, für die m. E. eine stichhaltige Interpretation noch nicht gefunden ist.

Die wertvollsten und methodisch sorgsamsten Beiträge zur Erklärung hat H. Hübschmann in seiner Armenischen Grammatik I, 1897, gegeben. Da ein Register der besprochenen Worte des BA fehlt, so teile ich die Stellen hier mit:

אדרגזר	99[1]	גנז	126
אזד	92	דת, דתבר	136
אחשדרפן	208	הדם	98
ארתחששתא	28 f.	זן	148 f.
אספרנא	239	פתגם	222
גדבר, גזבר	126	פרשגן	224

Zu K. Martis Kurzgefaßter Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache, 1896, hat Andreas eine Reihe von Wort- und Sacherklärungen beigesteuert, die in der 2. Aufl. von 1911 „nach dessen neueren Bemerkungen (namentlich in der Ephemeris [dazu s. o. 57 ff.]) revidiert und ergänzt, gelegentlich allerdings auch etwas gekürzt" wiedererscheinen; die 3. Aufl. von 1925 ist ein mechanischer Nachdruck der zweiten. Einzelne der dort angegebenen Deutungen sind im Vorstehenden gelegentlich besprochen worden. Im ganzen wird ihr Wert dadurch herabgemindert, daß durchweg, wie schon erwähnt, die zu erklärenden aram. Worte mit mitteliranischen gleichgesetzt statt auf altpersische (bzw. altiranische) zurückgeführt werden; dadurch entsteht eine ganz verkehrte Anschauung vom Aussehen des Iranischen zur Zeit der Übernahme der Worte ins Aramäische. Die Ansätze der iranischen Worte entsprechen den subjektiven Anschauungen ihres Urhebers von der iranischen Lautgeschichte; die Bedeutungsansätze sind manchmal problematisch — so zu aw. „*hañkurutiš*" np. *angāra* s. v. אגרא, zu mp. np. *afsōs* s. v. אפתם, zu np. „*nävaχtä*" s. v. נבזבה —, aber mangels Belegen bzw. Literaturverweisen nicht kontrollierbar, — so wie auch auf früher richtig von Andern gegebene Erklärungen kein Bezug genommen wird. Neben sicheren Deutungen steht ungeschieden willkürlich Geratenes — so unter הדבריא, טרפליא, נבזבה oder die durch die EP widerlegten Konjekturen zu נשתונא, תפתיא, שתר בוזני — und offenkundig Falsches: so die iranische Ableitung des vielmehr aus akk. *egirtu* (dazu s. zuletzt B. Landsberger, Mitt. d. altor. Ges. 4, 1928/29, 316) stammenden אגרא; die kulturgeschichtlich unmögliche Auffassung von בעל טעם *b'ēl ṭ'ēm* nach akk. *bēl ṭēmi*, דיניא d. i. *dajjānajjā*, von G. Hoffmann in Esra 4, 9 hergestellt, ספרא *sāfrā* (dazu s. Schaeder, Esra der Schreiber 39 ff.) als Lehnübersetzungen altpersischer Amtstitel, während nur das umgekehrte Verhältnis denkbar ist; die sprachlich unmögliche Zusammenstellung von ap. *bāji-* mp. np. *bāǰ*, *bāž*, *bāz*, 'Tribut' (dazu Hübschmann l. c. 114 f. Lentz ZII 4, 282 f.) mit np. *navā*, *navāxtan* s. v. נבזבה.

V.

Zandik-Zindiq

1. Die aramäische und die iranische Ableitung von *zandīk*. — 2. Alter und Sinn der Bezeichnung *zandīk* für die Manichäer. — 3. Die Bezeichnungen der manichäischen Electi in den Turfanfragmenten. — 4. *Zandīk* in der parsischen Literatur. — 5. Beilage: Dēnkart IX 30, 1–5.

1. Über Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des arab. Begriffes *zindīq* 'Manichäer; Ketzer, Freigeist' ist seit mehreren Jahrzehnten immer aufs neue diskutiert worden. Allgemein ist zugestanden, daß der Begriff aus mp. *zandīk* entlehnt ist. Während man aber früher, nach dem Vorgang einiger arabischer Autoren, in *zandīk* eine reguläre adjektivische Bildung zu dem bekannten Begriffe *zand* sah, also zu der Bezeichnung für das mittelpersische Targum zum Awesta (nach Andreas[1]) eine Ableitung von *upa-stā* in der Bedeutung 'Grundtext') hat neuerdings ein anderer geistvoller Erklärungsversuch weithin Anklang gefunden. A. A. Bevan[2]) hat nämlich, von der Tatsache ausgehend, daß in der älteren islamischen Literatur unter *zindīq* vorzugsweise die Manichäer verstanden werden, mp. *zandīk* auf syr. *zaddīq* zurückführen wollen: dieses Wort wird nämlich bei dem Syrer Ephraem[3]) gelegentlich zwar nicht für die Manichäer im allgemeinen, aber für die wichtigste Gruppe innerhalb ihrer Hierarchie, die von den 'Hörern' (*auditores*) scharf unterschiedenen 'Auserwählten' (*electi*) gebraucht. Dies syrische Wort wäre also in sassanidischer Zeit von den Persern rezipiert worden und mit einem auch sonst bei der Übernahme von Lehnworten ins Mittelpersische zu beobachtenden Übergang von *dd* zu *nd* umgebildet worden[4]). Es wäre dann von den Arabern übernommen worden und hätte im arabisch-islamischen Sprachgebrauch seine Bedeutung derart erweitert, daß nun nicht nur die Manichäer, sondern überhaupt Häretiker im weiteren Sinn, insbesondere Freidenker darunter verstanden wurden. Dieser Erklärung hat sich eine Reihe von Gelehrten angeschlossen[5]). Es ist

[1]) Bei Geldner, Gr. ir. Ph. II 2. Vgl. daselbst über *Zand* und über den von Th. Hyde und Anquetil Duperron aufgebrachten Begriff des 'Zendawesta'.

[2]) Zuerst bei E. G. Browne, Lit. Hist. of Persia I 159 f., dann in Hastings' ERE s. v. Manichaeism VIII 398 b Anm. 5.

[3]) C. W. Mitchell, S. Ephraims Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan I 30, 18; 128, 2 (*zaddīqāṯā* die Electae).

[4]) Bevan verweist auf *sindhind* < skr. *siddhānta*. Aber ich glaube nicht, daß man dies Wort, das doch wohl auch erst in islamischer Zeit und von arabisch sprechenden Männern gebildet worden ist (vgl. Nallino, Art. Astronomie in Enz. d. Isl. I 517 b), herbeiziehen darf; ich sehe darin eine willkürliche Umformung des indischen Wortes, die mit den beiden Namen für Indien: *Sind* und *Hind* spielt.

[5]) Außer Browne, s. o., R. A. Nicholson, Lit. Hist. of the Arabs 375, F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees (s. Index s. v.), Th. Nöldeke, Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna 4 [5], A. Fischer, Arab. Chrestomathie, 4. Aufl. 165, F. Buhl, Das Leben Muhammeds 72 A. 184. — Eine vermittelnde Stellung nimmt A. Christensen ein, der einerseits im Anschluß an Mas'ūdī (s. u. 80 f.) in *zandīk* die von *zand* abgeleitete Bezeichnung einer in sassanidischer Zeit existierenden zoroastrischen Sekte sieht, die einer allegorischen Erklärung des Awesta huldigte, anderseits aber in arab. *zindīq* zwei Worte: das echt persische *zandīk* und „das aus dem

die Aufgabe der folgenden Untersuchung, die neue Deutung als nicht haltbar und die früher angenommene Ableitung von *zandīk* aus *zand* als die richtige zu erweisen.

Vorausgeschickt sei, daß neuerdings schon von anderer Seite der Zusammenhang zwischen *zandīk* und syr. *zaddīq* bestritten und die rein iranische Herkunft des ersteren Wortes vertreten worden ist, und zwar von A. Siddiqi in seinem wertvollen Aufsatz: The letter ق and its importance in Persien loanwords in Arabic. Da ich mich seinen Ausführungen in ihrem negativen Teil anschließen kann — während ich freilich von dem positiven Endergebnis abweiche —, und da der Aufsatz an schwer zugänglicher Stelle erschienen ist, so schreibe ich den in Frage kommenden Abschnitt hier aus[1]).

زِنديق (with the forms زَنْدَقى and زِندِقى) requires a more detailed treatment, as Prof. Bevan has tried to derive it from the Aramaic word *zaddīq* (= Arabic *ṣiddīq*)[2]).

The word in question appears in the post-Islamic Arabic, there being no trace of it in the pre-Islamic literature. All Arabic sources declare unanimously that it is of Persian origin. Some Arabic Philologists derive it from زنده كرد[3]) or زندَكر[4]) or even زيندة, because the term *zindīq* was generally applied to one who believed that the world exists from all eternity. Others hold that it means "a man of circumspection", Ar-Riyāshī's actual words being: يُقال رجل زندقى اذا كان نظّارًا فى الامور[5]). Certain later Arabic works and Persian lexicons give as its original Persian form زِندى[6]) which is the etymological equivalent of the Middle Persian form *zandīk*. Also the form *zandīk* exists in Modern Persian and is actually given by certain dictionaries[7]). All these modern

Aramäischen stammende Wort *siddîk* [?] 'Wahrhaft', das bei den Manichäern die höchste Klasse unter den Gläubigen bezeichnete", zusammengefallen sein läßt; Abû-l-Maâlî, Fremstilling af Religionerne, Kphg. 1916, 77, vgl. schon Monde Oriental 5, 215, und neuerdings Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite (1925) 71, dazu 45 [2], 78 [2]. — Als Kuriosum sei erwähnt, daß M. Horten *zindīq* von *Mazdak* ableitet (Die Philosophie des Islam, 1924, 126. 344).

[1]) Proceedings and Transactions of the Fourth Oriental Conference, Allahabad University 1926, vol. II (Allahabad 1928) 228 ff. — G. von Selle hatte die Freundlichkeit, mich auf diesen Aufsatz hinzuweisen und ihn mir zugänglich zu machen.

[2]) Browne, Literary History of Persia, I, pp. 159 et seq.

[3]) Al-Jawālīqī, al-Mu'arrab, p. 75, and Sachau's remarks on the word.

[4]) Ibn Sīda, al-Mukhaṣṣaṣ, Vol. XIV, p. 73. **Zīndkar* (= *zīndag* + *kar*) means in Middle Persian "the giver of life". In one of the Turfan Fragments (No. 311) the word occurs twice and is applied to Mānī himself: (1) "... [O,] Mānī, the Lord, *the giver of life.* He gives (new) life to the dead ...", (2) "O, luminous Mānī of increasing glory, *giver of live!*" In spite of that it can hardly be asserted that *zindīq* is to be derived from *zīndkar*. — On Armenian *zindkapet*, see Hübschmann, Armenische Etymologie, p. 41.

[5]) Al-Mu'arrab, loc. cit.

[6]) Al-Khafājī, Shifā'u'l-ghalīl, p. 112; Farhang-i Rashīdī, s. v.

[7]) Burhān-i Qāṭi', s. v.; Farhang-i Nāṣirī, s. v.

works seem to connect it with the *Zand* (the Pahlavi commentary of the Avesta) and explain it as "one versed in or observing the tenets of the *Zand*". Arabic lexicographers explain it as "a materialist" and "a man of circumspection", and also as "one well-versed in *Zand*". The word *zindīq* (in Arabic) comprises, as Goldziher points out, "different shades of heresy and hardly admits of a simple definition"[1]). It has been applied not only to the Zoroastrians, Manichaeans, Muzdakites and free-thinkers[2]), but also to Buddhists and even to Christians[3]). It is by no means used to denote the Manichaeans alone. The Muslims used it for anyone having a belief contrary to their own. Even certain sects of Islam were so designated. In Middle Persian or Pahlavī it was used in a similar sense, and in younger Avestic it appears, in the form *zanda,* as the name of certain heretics[4]). Thus it is not impossible that the word existed in the language of Persia even before Mānī was born.

The author of the Fihrist, which is the best and the richest source of our information on Manichaeanism, uses the word *zindīq* for Manichaeans generally and in the sense "heretics" just in the way as it is used by other Arabic authors, some of whom have applied it to Mani himself[5]). For those fully initiated in the religion of Mani, on the other hand, he uses the term صدّيق (plural صدّيقون)[6]) and صدّيقوت "the congregation or body of Ṣiddīqs" without the slightest hint as to any relation or affinity between *zindīq* and *Ṣiddīq* or its Aramaic equivalent, which Professor Bevan[7]) considers to be the original of the Persian word *zandīk.* Ibnu'n-Nadīm has used for the *Ṣiddīqūn* also the term المجتبَين "electi" in contradistinction to السمّاعين "auditores"[8]).

Bevan thinks the *dd* of a probable *Saddīqai* was replaced by *nd* in Persian and relies upon "the conversion of the Sanskrit *Siddhānta* into *Sindhind*"[9]), but this is surely not sufficient to prove the case. The first *n* in *Sindhind* might simply be due to the influence of the *n* in *Siddhānta.*

Etymologically *zandīk* is surely derived from the Persian root *zan,* Gathic (Avestic) *zan* (= south-western Persian *dan*) "to know". In the Avesta we also come across the forms *zanta, zantâ, zantō* and *zānatā,* furthermore *zantay* "getting acquainted with; knowledge" and *zantav* "getting acquainted

---

[1]) Nicholson, Lit. Hist. of the Arabs, p. 372.
[2]) Al-Mughrib, I, p. 235.
[3]) Ṭabarī, III, p. 422.
[4]) Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, column 1662.
[5]) Ibn Shiḥna, quoted by Kessler in his Mani. Forschungen über die manichäische Religion, p. 369. Berlin, 1889.
[6]) Also Bīrūnī, al-Āthāru'l-bāqiya, pp. 207 and 208. Leipzig 1878.
[7]) Browne, Lit. Hist. of Persia, Vol. I, p. 160; Nicholson, Lit. Hist. of the Arabs, p. 375.
[8]) Flügel, Mani, Seine Lehre und seine Schriften, pp. 73 and 367, and Kessler, op. cit., p. 181.
[9]) Browne, loc. cit.

with; information"[1]). The Middle Persian *zandīk* (with its abstract noun *zandīkīh)* must belong to the root *zan* and must have been used in the sense γνωστικός originally and applied to "heretics" afterwards. The original meaning af the word must, therefore, have lived on side by side with the secondary meaning till the time when the Arabs began to use the word in their language, and knew that it also meant: نظّار في الأمور.

It can, therefore, be asserted that it is neither historically nor philologically possible to consider *zandīk* to be a loan-word from the Aramaic, and that there is hardly any doubt about its Persian origin[2]).

Soweit Siddiqi. So gewiß seinem letzten Schluß zuzustimmen ist, daß in *zandīk* ein rein iranisches Wort, kein Lehnwort aus dem Syrischen gesehen werden muß, so wenig befriedigt sein Versuch, das Wort einfach zu der awestischen Wurzel *zan-* zu stellen und ihm — wie es auch schon früher F. Spiegel[3]) und K. Vollers[4]) getan haben — die Bedeutung γνωστικός zu geben. Denn ausweislich seiner Bildung kann *zandīk* nur ein Adjektiv zu *zand* sein, und von da aus muß auch seine Deutung erklärt werden. *Zand* ist zwar im Awesta nur durch das Kompositum *maṯ. āzanti* — 'zusammen mit dem Zand (der Auslegung)' belegt[5]), aber es ist kein Zweifel daran, daß mit den spätestens im 4. Jh. n. Chr., wahrscheinlich aber schon in vorsassanidischer Zeit vorhandenen mittelpersischen Paraphrasen zu awestischen hl. Texten auch der Name *zand* dafür schon vorhanden war, so daß es auch das dazugehörige Adj. *zandīk* schon zu Manis Zeit geben konnte.

---

[1]) Bartholomae, op. cit., columns 1659, 1660 and 1661. The modern *dānistan* is derived from the south-western Ancient Persian *dan,* the equivalent of *zan.* Also in Middle Persian we find *zānād* (= modern *dānad*), *zānām* (= modern *dānam*) of the Nord dialect as against the *dānēm* (= *dānam*), *dānāgān* (= *dānāyān*), etc., of the south-west dialect. (These different forms will be found in the Turfan Fragments, edited by Müller under the title „Handschriften-Reste, etc." 2nd Part, Berlin 1904.) The *z* has been retained by certain Iranian dialects even up to the present day.
[2]) On certain parallels of *zindīq* and *zandaqī* see my Studien [über die Persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch, Göttingen 1919], p. 90.
[3]) Die traditionelle Literatur der Parsen (1860), 16 f.
[4]) ZDMS 50, 642.
[5]) Yasna, 57, 8, Vispered 14, 1; 16, 0. — Die Pahl.-Übersetzung gibt richtig *apāk šnāsakīh i zand* 'mit der Kenntnis des Z.', Air. Wb. 1120. — Hierhin gehört auch das Adj. *huzəntu* 'wohlvertraut, kundig', das dreimal in den Gathas vorkommt (Y. 43, 3; 46, 5; 49, 5). W. Krause meint (KZ 56, 302 f.), daß es im Awestischen „ein Wort *zəntu (zantu)* nur in dem Sinne 'Stamm' gibt, nicht in der Bedeutung 'Erkenntnis'", und schlägt deswegen an den drei Stellen die Lesung *hazəntuš* mit der Bedeutung 'vom gleichen Stamme, Stammesgenosse' statt *huzəntuš* vor. Aber dies scheitert an dem von ihm nicht berücksichtigten zugehörigen, mit Vṛddhi gebildeten Nomen *haoząϑwa,* 'Wohlvertrautheit', das gleichfalls schon in den Gathas belegt ist (Y. 45, 9 — außerdem Y. 57, 23, wo die Bedeutung schon durch das danebenstehende *vaēδya* 'Wissen' festgelegt ist) und für *huzəntu* sowohl die überlieferte Form wie den herkömmlichen Bedeutungsansatz sichert. Vgl. auch chr.-sogd. *azanṭ* 'Kunde' Luk. 1, 1.

2. Die ältesten sicher datierbaren Belege dafür, daß die Manichäer als *zandīk* bezeichnet wurden, finden sich freilich erst zweihundert Jahre nach Manis Tode — und zwar nicht in den religiösen Schriften der Parsen, in denen, wie wir sehen werden, eine klare Erinnerung an Herkunft und Bedeutung des Wortes gar nicht mehr zu finden ist und deren Datierung überdies durchweg unsicher ist, sondern bei den christlichen Armeniern. In ihrer älteren Literatur kommt das Wort *zandik* nur an zwei, bereits von H. Hübschmann[1]) nachgewiesenen Stellen vor, und an beiden bezeichnet es klar die Manichäer. Eznik von Kolb vergleicht zu Beginn des 2. Buches seiner Schrift wider die Häresien die parsische Theologie mit der Lehre Manis. Er findet beide im Grundgedanken identisch und folgert daraus: „Wenn beide dieselbe Religion (*kʿēš*) haben, warum hassen die Magier die Zandike" (*əndēr aticʿen mogkʿ zzandiks*)[2]). Und Ełišē Vardapet läßt in der Schilderung des großen armenischen Aufstandes gegen Jezdegerd II. einen persischen Obermagier in einem geschichtlichen Rückblick davon erzählen, wie der König der Könige Schapur — gemeint ist offenbar Schapur II. — den Magiern die Verfolgung von Andersgläubigen verbot und Befehl gab, „daß der Magier, der Zandik, der Jude, der Christ und was es sonst noch an Religionen gab (*mogn ew zandikn ew hreayn ew kʿristoneayn ew or ayl bazum keštkʿ en*), in Ruhe in seinem Glauben leben sollte"[3]). Hier zeigt die Aufzählung, wenn man sie mit der aus dem Zeitgenossen Eznik zitierten Stelle zusammenhält, ebenfalls deutlich, daß die Manichäer gemeint sind. Damit ist also erwiesen, daß der Name *zandīk* für sie unter den Persern bereits um die Mitte des 5. Jhs. so geläufig war, daß er auch den christlichen Armeniern bekannt wurde. Dies ist chronologisch deswegen wichtig, weil damit die durch zwei arabische Autoren[4]) nahegelegte Annahme aufgehoben wird, daß erst mit der Bewegung des Mazdak (seit ca. 480) die Bezeichnung aufgekommen sei. Sie war schon vorher da und für die Manichäer gebräuchlich. Damit ist freilich auch erklärt, daß sie auf die Anhänger des Mazdak übertragen werden konnte: denn an dessen engem Zusammenhang mit dem Manichäismus ist nach der soeben zitierten meisterhaften Abhandlung von A. Christensen kein Zweifel mehr.

Es ist jetzt weiter vor allem zu fragen, was denn eigentlich unter *zandīk* gemäß seiner Etymologie zu verstehen ist und inwiefern dieses Wort auf die Manichäer übertragen werden konnte. Die erstere Frage hat bereits im 10. Jh. der arabische Gelehrte Masʿūdī so gründlich beantwortet, daß wir nichts besseres tun können, als seine Worte anzuführen[5]). Er spricht vom Zand,

[1]) Arm. Gramm. 149.

[2]) *Ełc ałandocʿ*, Druck von Venedig 1914, 135, 8. J. M. Schmidt, Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten (1900), 95.

[3]) *Vasn Vardanay ew Hayocʿ paterazmin*, Druck von Venedig 1893, 111, 7.

[4]) Masʿūdī, tanbīh 101; Chwārazmī, mafātīḥ al-ʿulūm ed. van Vloten 38, Druck von Kairo 1342, S. 26; vgl. A. Christensen, Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite 70 f.

[5]) Masʿūdīs Aussage hat als erster D. Chwolsohn ans Licht gezogen, ZDMG 6, 409. Den Text hat zum erstenmal G. Flügel, Mani 401 f. gedruckt; in der Pariser Ausgabe der murūǧ steht er II 167 f.

dem Kommentar zum Awesta, und folgt dabei der schon früher von ihm erwähnten orthodoxen parsischen Lehre, daß beide, der Grundtext und der Kommentar, bereits von Zarathustra gebracht seien[1]), und daß Zarathustra selber zum Zand, dem Kommentar (*tafsīr*), noch einen Superkommentar (*šarḥ*), das Pāzand, verfaßt habe. Das Zand also sei eine Darlegung zur Deutung der vorangegangenen Offenbarung, nämlich des Awesta (*bajānan li-taʾwīl al-mutaqaddim al-munzal*). Wer nun unter den Persern in religiösen Dingen Neues, von der awestischen heiligen Schrift Abweichendes vorgebracht habe, um sich an die Deutung (*taʾwīl*), das *zand*, zu halten, den habe man *zandī* (*zandīk*) genannt. Damit habe man ihn zu jener 'Deutung' in Beziehung gesetzt und zum Ausdruck gebracht, daß er sich vom einfachen Schriftsinn entferne und (allegorischer) Deutung zuneige, was der Offenbarung widerstreite[2]). Später hätten dann die Araber den Begriff von den Persern übernommen und ihn arabisiert; sie hätten darunter die Dualisten verstanden und außerdem diejenigen, die an die Ewigkeit der Welt glaubten und ihr zeitliches Erschaffensein leugneten. Die Entstehung des Begriffes aber — und dies ist von Bedeutung — verlegt Masʿūdī in die Zeit Manis; daher steht der angeführte Passus auch in der Geschichte Bahrams I., unter dem Mani hingerichtet wurde.

Das wichtigste Moment in diesen Angaben ist dies, daß der Zandīk für den offenen Schriftsinn eine davon abweichende, mithin allegorische Deutung einsetzt. Masʿūdī gebraucht die Begriffe *taʾwīl, ẓāhir,* die in der islamischen theologischen Sprache gebräuchlich sind, wo es sich um die bei den Ṣūfīs, den Getreuen von Baṣra und in der ismāʿīlitischen Gnosis beliebte allegorische Koranexegese handelt[3]). Für die Richtung der Ismāʿīliten wird bekanntlich auch die Bezeichnung *bāṭinīja* gebraucht; darunter werden diejenigen verstanden, die an die Stelle des offen zutage liegenden Schriftsinnes (*ẓāhir*) einen 'inneren', geheimen (*bāṭin*) setzen. Aus Masʿūdī ergibt sich also, daß *zandīk* genau die gleiche Bedeutung hat wie *bāṭinī* — und wir stehen heute dicht vor der Erkenntnis, daß zwischen dem Zandīktum und der Bāṭinīja ein geschlossener historischer Zusammenhang besteht.

Es gilt noch eine kleine Unklarheit in Masʿūdīs Aussage zu beheben. Er hat früher davon gesprochen, daß Zarathustra außer dem Awesta auch das Zand gebracht habe, und sagt weiter, daß der Zandīk vom awestischen Schriftwort abweiche und sich nach dem Zand richte. Diese Aussage darf natürlich nicht

[1]) Vgl. dazu J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge 293 (dessen Interpretation der Parallelstelle in Masʿūdīs tanbīh 92, wo er das erste ترجمة [zu lesen *tarǧamatu*] tilgt und *ṯumma* hinter dem ersten *Zarādušt* hinzufügt, angesichts der soeben zitierten Stelle in den murūǧ nicht haltbar ist).

[2]) وكان من اورد فى شريعتهم شيا يخالف المنزل الذى هو البستاه وعدل الى التأويل الذى هو الزند قالوا هذا زندى فاضافوه الى التأويل وأنه منحرف عن لظواهر من المنزل الى تأويل وهو بخلاف التنزيل

[3]) Vgl. besonders I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (1920) 180 ff.

dahin gedeutet werden, daß der Zandik sich von dem uns überlieferten Awesta abwende und sich dafür an den uns überlieferten Pahlavi-Kommentar halte. Denn das wäre sinnlos. J. Darmesteter hat mit Recht geltend gemacht[1]), daß zwischen dem Awesta und seinem Pahlavi-Targum, so wie beide uns erhalten sind, dogmatische Differenzen nirgendwo bestehen. Aber Darmesteter war nicht im Recht, wenn er daraufhin die etymologische Zugehörigkeit von *zandīk* zu *zand* zugunsten einer anderen, noch zu besprechenden, ablehnte. Vielmehr ist bei dem *zand,* das die Häretiker dem awestischen Grundtext vorziehen, natürlich nur an eine allegorische Erklärung zu denken, die sie selber den Textworten unterlegten. Sie führen also ihren Namen nicht daher, daß sie dem uns erhaltenen *zand* an Stelle des Awesta folgten, sondern daß sie sich selber ein eigenes *zand* schufen.

Ist nun damit *zandīk* zunächst formal erklärt, so bleibt die weitere Frage, wie das Wort auf die Manichäer bezogen und für sie allgemein gebraucht werden konnte. Zunächst müssen wir uns eine Vorstellung davon zu verschaffen suchen, von welcher Art die Gedankenbildung eines Zandīk war. Dafür gibt es ein illustratives Beispiel. Zu den für die spätere parsische Theologie heikelsten Stellen in den Gathas des Zarathustra gehört der Eingang der dritten Strophe der dritten Gatha (Yasna 30, 3), wo von den beiden 'uranfänglichen Geistern' (*mainyū pouruyē*) die Rede ist, die als 'die Zwillinge' (*yəmā*) bezeichnet werden. Der Pahlavi-Kommentar übersetzt das schwierige Wort *yəmā* überhaupt nicht, sondern behält es bei und gibt dafür eine Paraphrase, deren Wertlosigkeit auf der Hand liegt[2]). Anderseits läßt die Etymologie[3]) an der Bedeutung 'Zwillinge' keinen Zweifel. Hat nun der orthodoxe Kommentator, dessen Paraphrase uns erhalten ist, das Wort nicht mehr verstanden? Viel wahrscheinlicher ist seine Ausdrucksweise darauf zurückzuführen, daß er über eine unter theologischem Gesichtspunkt zumindest bedenkliche Stelle in möglichst harmloser Weise hinwegkommen wollte. Denn wer hier die Bedeutung 'Zwillinge' annahm, der war zu der Aufstellung des Satzes berechtigt, daß der gute und der böse Geist nicht uranfänglich geschieden gewesen, sondern gemeinsam aus einer Urgottheit hervorgegangen seien. Das ist bekanntlich die

[1]) JA 1884, III 564.

[2]) Der Text heißt: *yā yəmā* x^{v}*afnā asrvātəm.* Da die etymologische Zugehörigkeit von x^{v}*afnā* unklar und eine zuverlässige Überlieferung über die Bedeutung nicht erhalten ist, so müssen die Worte als unübersetzbar gelten. Die vorgeschlagenen, weit voneinander abweichenden Deutungen haben nur hypothetischen Wert (Geldner: „Die Zwillinge, die nach ihrem eigenen Worte ... heißen", Bartholomae: „die sich durch ein Traumgesicht als Zwillingspaar offenbarten", Andreas-Wackernagel: „die die selbstherrlichen Zwillinge heißen", Christensen: „som kaldes de selvherskende Tvillinger", Hertel: „die .. die beiden reichen Zwillinge hießen"). Dafür hat das Zand die unverständlichen Worte: *ōišān fratum ān i yomāk* x^{v}*at srūt* „von ihnen wurde zuerst das *yomāk* selbst verlautbart", und glossiert: *ku-šān vinās u kirpak* x^{v}*at bē guft* „d. h. von ihnen wurde Laster und Tugend selber ausgesprochen". Hier wird also aw. *yəmā* bloß transkribiert; *-k* ist Lesezeichen. (In der Skr.-Übersetzung setzt Neriosengh für das rätselhafte Wort ein *bhūmaṇḍale* „auf dem Erdkreis, in der Welt"; ich nehme an, er hat das Pahlaviwort mit dem ähnlich aussehenden *zamīk* „Erde" in Zusammenhang gebracht.)

[3]) Vgl. F. Altheim, Z II 3, 46 ff.

Lehre des Zurvānismus. Und in dem im 9. Jh. n. Chr. entstandenen großen Kompendium der zoroastrischen Religion, dem Dēnkart, findet sich ein interessanter Passus[1]), nach dem im 2. Nask des sassanidischen Awesta, dem hauptsächlich der Gathaexegese gewidmeten Varštmānsr-Nask, vor einer ketzerischen Deutung der angeführten Gathastelle im Sinne des Zurvānismus ausdrücklich gewarnt wurde: das ist ein typischer Fall von Zandīktum.

Damit sind wir aber schon in die Nähe von Manis Lehre gekommen. Wie sie sich zur zeitgenössischen parsischen Theologie verhielt, das ist erst eigentlich durch die Turfan-Funde klar geworden. Mani hat den dualistischen Gedanken, der in der zoroastrischen Religion angelegt war, konsequent zu Ende gedacht — mit einem Radikalismus, der dem orthodoxen Parsentum ein Ärgernis ohnegleichen sein mußte. Er hat auch mancherlei Lehrstücke aus der parsischen Theologie benutzt. Aber das Wesentliche, das uns die Turfan-Funde gelehrt haben, ist dies, daß Mani seiner Predigt, wenn sie sich an Perser richtete, eine äußerlich ganz andere Form gab, als wenn sie seinen Landsleuten in der babylonischen Heimat oder den Bewohnern der christlichen Westländer galt. Er ersetzte dann einerseits, wie ich mehrfach gezeigt habe[2]), sowohl die Götternamen in seinem kosmogonischen Drama durch persische und führte anderseits eine ganze Anzahl von persischen religiösen Termini in seine Lehrdarstellung ein, ohne doch deswegen den Gehalt seiner eigenen Lehre zu verändern. Wenn er also seinen 'Vater der Größe' Zurvan, seinen 'Urmenschen' Ohrmazd[3]), seinen 'lebendigen Geist' Mihr (Mithra) nennt, wenn er Begriffe der zoroastrischen Theologie und Ethik übernimmt, um ihnen einen neuen Sinn mitzuteilen, den sie im Zusammenhang seines Systems gewinnen müssen, — ist das alles nicht genau das, was später die bāṭinitische Aufklärung mit dem Koran und der Sunna bis in die Kasuistik der Pflichtenlehre hinein[4]) tat und was dort als *ta'wīl,* '(allegorische) Deutung' bezeichnet wird? Mit vollem Recht konnte Mani gerade in Rücksicht auf seine eigenste Methode missionarischer Wirkung in Iran als 'Allegoriker', also als *zandīk* bezeichnet werden. Damit ist die

[1]) IX, 30, 4. Vgl. unten § 5.

[2]) Studien zum antiken Synkretismus (1926), 274 ff. Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (1927), 135 ff. Art. Manichäismus in RGG[2] III, 1968 f.

[3]) Gerade angesichts der Umbenennung des 'Urmenschen' mit dem Namen des Gottes Ohrmazd ist es unverständlich, daß W. Lentz noch neuerdings (ZDMG 82, 184) schreibt: „Sollte Mani nur die [persischen] Namen entlehnt haben? Wenn seine Anschauungen von den Göttern nichts mit den vorhandenen zu tun hätten, so wäre es unbegreiflich, weshalb er ihnen lauter fremde Etikette umgehängt hätte." Wo liegt denn wohl der Zusammenhang zwischen den zoroastrischen Vorstellungen von Ohrmazd und dem Urmenschmythos Manis? Was Mani zu der Gleichsetzung Urmensch-Ohrmazd bewog, das war lediglich die formale Entsprechung des Urmenschen als des 'Sohnes' des Urgottes in seiner Theogonie mit Ohrmazd als 'Sohn' Zurvāns in der zeitgenössischen parsischen Theologie. — Nach der von Lentz befolgten Methode wäre die bekannte Tatsache, daß die türkischen und später die mongolischen Buddhisten für die indischen Götternamen Brahma und Indra die iranischen Äzrua (Zurvān) und Chormuzta (Ohrmazd) eingesetzt haben, offenbar auch nur aus einer sachlichen Beziehung zwischen den beiden indischen und den beiden iranischen Gottheiten erklärbar.

[4]) Das läßt sich jetzt am besten in Nāṣir i Chosraus waǧh i dīn beobachten.

Zuverlässigkeit der iranischen Etymologie des Wortes auch inhaltlich erwiesen.

3. Aber könnte nicht trotz alledem noch behauptet werden, daß *zandīk* erst sekundär als iranisch interpretiert und ursprünglich doch aus dem echt manichäischen syrischen Lehnwort *zaddīq* hervorgegangen sei? Auch auf diese Frage geben die Turfan-Funde eine genaue Antwort — und diese Antwort schließt die von Bevan und den ihm folgenden Gelehrten angenommene Möglichkeit aus, in der persischen Bezeichnung für die Manichäer überhaupt ein aramäisches Lehnwort zu sehen. Denn die neuen Funde zeigen, daß die manichäische Mission auf iranischem Boden ausschließlich in iranischer Sprache erfolgte. In den mitteliranischen manichäischen Texten findet sich zwar eine kleine Zahl von aramäischen Fremdworten (nicht Lehnworten!) [1]), aber dabei handelt es sich in keinem Fall um Begriffe von allgemeinerer Bedeutung. Wo in den iranischen manichäischen Texten von den Electi die Rede ist, da werden sie nur mit iranischen Bezeichnungen genannt, entweder *vižīδayān* 'Auserwählte' oder *ardāvān* 'Wahrhaftige' [2]). Dieses letztere Wort ist nun das

[1]) So die religiöse Würdebezeichnung *mār(ī)* vor den Namen Manis, seiner Jünger und späterer hoher Geistlicher, die Bezeichnung Jesu als משיחא, Manis als נביא — *beides ganz vereinzelt —, oder das gelegentlich floskelhaft erscheinende* לאלמין = syr. *l'ālmīn εἰς αἰῶνας*. — Auf der gleichen Stufe stehen vereinzelte hebräische Worte, wie das liturgisch häufiger gebrauchte *kādōš* und מגין (S 7 c, 8 — Izv. imp. akad. nauk 1912, 4 ff.), das nach dem Zusammenhang eine Waffe bedeuten muß und aus dem Iranischen nicht erklärbar ist: also = hebr. *māgēn* 'Schild'.

[2]) *Vižīδayān* ist die Form des Norddialekts, der im Südwestdialekt *vičīδayān* (mit צ, — wohl kaum historische Schreibung für *z*, vgl. Tedesco, MO 15, 192 [1]) gegenübersteht; *ardāvān* erscheint in beiden Dialekten. Am deutlichsten sprechen die Gegenüberstellungen *vižīδayān uδ niyōšāyān* 'Electi und Auditores', A. v. Le Coq, Die manichäischen Miniaturen 38, damit gleichbedeutend *ardāvān pākān u. niyōšāyān hur(a)vānān* 'reine Wahrhaftige und fromme Auditores', S 7 a, 11, Izv. imp. nauk, 1912, 4, *ardāvān u. niyōšāyān* im gleichen Text d 20, a. a. O. 5. Die beiden Prädikate der Electi nebeneinander *vižīδayān ardāvān* Mahrnāmay (F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch) 427, *vižīδayān rāštān* (*rāšt*, np. *rāst* = *ardāv*) ebenda 359, *ardāvān uδ vičīδayān* S 9 c, 10, Izv. a. a. O. 10, *ardāv vižīδay* Mahrn. 342. *Vičīδayān pākān u. yōždahrān* 'die reinen und heiligen Electi', v. Le Coq a. a. O. 40, *vižīδayān* einfach: Mahrn. 308, 309, 360, 362, 428, *ardāvān* einfach ebenda 420. Die Uigurenchane waren nach der Annahme des Manichäismus (762) selber Auditores und als solche mit der Fürsorge für die Electi als oberster Ehrenpflicht betraut. So heißt der Begründer des uigurischen Manichäismus, Bügü (Buγuγ) Qaγan, der Mou-yü der Chinesen (759—780), *niyōšāγ ī bāmēv* 'glänzender Auditor' und *vinārāγ ī ardāvān* 'Versorger (eig. Ordner) der Wahrhaftigen' (F. W. K. Müller, Festschrift für Vilh. Thomsen 208, zur Identifizierung des Qaγan ders., Uigurica II 95 und W. Bang-A. v. Gabain, Sitzber. Pr. Akad. 1929, 413). Ebenso heißt einer seiner Nachfolger, der im Eingang des Mahrnāmay (a. a. O. 7) genannte Qaγan, in dem F. W. K. Müller den Čau-li der Chinesen (825—832) vermutet, der nach G. Schlegel der Errichter des Denkmals von Kara Balgassun gewesen wäre, *niyōšāγ ī hur(a)vān* 'frommer Auditor' und *parvarāγ ī ardāvān pākān* 'Pfleger der reinen Wahrhaftigen'. Vgl. noch *ardāv* und *vižīδayān* in T II K, E. Waldschmidt-W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus 116.

Im Kommentar zu seiner Publikation des Mahrnāmay (a. a. O. 37) hat Müller eine Aufstellung der persischen Bezeichnungen für die Stufen der manichäischen Hierarchie gegeben, in der für den Electus weder *vižīδay* noch *ardāv*, dafür aber *xrōhxvān* 'Prediger' (eigentlich: 'Rufer des Rufs', vgl. dazu Urform und Fortbildungen des manich. Systems 129 f.) steht; diese Aufstellung ist von A. v. Le Coq,

persische Äquivalent des aram. *zaddīq* und der alsbald zu besprechenden arab. Bezeichnung der Electi, *ṣiddīq*. Hätten die Perser die Manichäer mit dem Namen benennen wollen, den ihre Electi führten, so hätten sie sie *ardāvān* nennen können [1]): die syrische Bezeichnung *zaddīq* wurde ihnen gar nicht be-

Die manich. Miniaturen 56, übernommen worden. Müller ging von der Annahme aus, daß die in Z. 207—217 des Mahrn. erwähnten Personen die Vertreter der fünf Stufen der Hierarchie seien. Aber der Text sagt das nicht, und daß der 'Prediger' nicht einfach mit dem Electus gleichgesetzt werden darf, sondern eine besondere Würde bezeichnet, geht aus dem Fragment Pelliot (E. Chavannes - P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine 137) hervor. Ferner ist es recht unwahrscheinlich, daß der in Z. 196, 217 genannte *Nixvarīγ-rōšan* wirklich ein Auditor und nicht vielmehr auch ein Kleriker gewesen ist. Jedenfalls steht auf Grund der vorhin angeführten Stellen fest, daß die regulären persischen Bezeichnungen für die Electi *vižīδay* und *ardāv* sind. Electus wird zwar, wie der Fihrist zeigt, auch speziell für die vierte Stufe der manichäischen Hierarchie gebraucht, zunächst aber bedeutet es, wie besonders Augustin und das Chuastuanift bezeugen, allgemein den gesamten Klerus, im Gegensatz zu den Auditores, den Laien. Vgl. schon F. C. Burkitt, The religion of the Manichees 105 f.

Vižīδay ist das Äquivalent von *ἐκλεκτός, electus* in der westlichen Überlieferung; ein aramäisches Wort muß gemeinsam zugrunde liegen: also *bḥīrā*, das aber bisher meines Wissens in Texten, die vom Manichäismus handeln, nicht belegt ist. *Ardāv* entspricht syrischem *zaddīq*, ist aber zugleich ein der zoroastrischen Tradition angehöriger Begriff: = aw. *ašavan*, Buchpahl. *ahrav*; in der westlichen Überlieferung ist *τέλειος perfectus* das Äquivalent von *zaddīq*. — Die gewöhnliche Bezeichnung des Electus in den türkischen Texten, bes. im Chuastuanift, ist *dintar* < pers. *dēndār* 'religiosus'.

[1]) Tatsächlich ist dies meines Wissens nicht geschehen. Wohl aber sind noch Spuren davon zu erkennen, daß die persische Bezeichnung für die Auditores, *niyōšāγ*, in nichtmanichäischen Kreisen als Name für die Manichäer in Aufnahme kam. Das bezeugen einige Stellen bei neupersischen Dichtern der Samanidenzeit — die freilich zugleich erkennen lassen, daß damals sowohl die Wortbedeutung wie die Beziehung des Begriffes auf die Manichäer längst wieder in Vergessenheit geraten war. Das um die Mitte des 11. Jhs. verfaßte älteste neupersische Wörterbuch, die Luγat i Furs des jüngeren Asadī, verzeichnet (ed. P. Horn, 6, 6) نغوشا *niyōšā* und versteht darunter einen Anhänger des Geberntums, also der zoroastrischen Religion (*az maδhab i gabragān*). Als Beleg dient ihm ein Vers (*muḍāri'*) des Daqīqī:

تاویل کرد موبد از مذهب نغوشا   کز زردهشت گفتست اسناد پیش دارا

„Die (Schrift)erklärung gab der Mobed von der Glaubensrichtung des Niyōšā, der den Stōt-yašt nach Zardušt vor Dārā rezitiert hat." (استاد ist hier wie bei Mas'ūdī, murūğ II 125 zu verstehen und in اسناد zu verbessern; die richtige Deutung hat J. Marquart, Streifzüge 294, gefunden, vgl. auch J. Darmesteter, Le Zend-Avesta I, LXXXVIII; III, XXXII, der *'isnād'* auf 'Yasna' deuten wollte. Der Stōt-yašt ist bekanntlich das letzte (21.) und wichtigste Nask des sassanidischen Awesta, das als Hauptstück die Gathas enthält; vgl. Geldner, Gr. ir. Phil. II 19. 25 f.). Es ist aus dem isolierten Zitat nicht klar zu ersehen, ob Daqīqī hier unter N. eine geistliche Würde oder gar einen Eigennamen versteht: jedenfalls ist klar, daß er von der Bedeutung des Wortes keine Ahnung mehr hat. Typisch ist auch die Vermischung von zoroastrischer und islamischer Terminologie. — Nicht besser steht es mit dem Vers, den Asadī (a. a. O. 63, 8) unter نغوشاك *niyōšāk* anführt, das er ebenso erklärt wie *niyōšā*. Der Vers stammt von Abū Šukūr (*mutaqārib*):

سخن‌گوی گشتی سلیمانت کرد   نغوشاک بودی مسلمانت کرد

„Ein Redner wurdest du, Er machte dich zum Salomo; ein *Niyōšāk* warst du, Er machte dich zum Muslim."

Nichts Neues bietet ein von Vullers, Lex. Pers.-Lat. II 1330 f. angeführter Spottvers des Sōzanī († 569 = 1173/74) gegen einen Niẓāmī, der nur sein Zeitgenosse und

kannt. Sobald man sich also die Verhältnisse konkret klarmacht, unter denen die Bezeichnung *zandīk* für die Manichäer nur entstehen konnte, erweist sich die Annahme einer Entlehnung aus dem Syrischen als unhaltbar.

Sie ist zum Teil durch die Beobachtung zustande gekommen, daß bei den beiden wichtigsten arabischen Berichterstattern über den Manichäismus, bei Ibn Abī Ja'qūb an-Nadīm[1]), dem Verfasser des Fihrist, und bei Bērūnī[2]) die manichäischen Electi mit dem arabischen Wort *ṣiddīqūn* und bei dem ersteren die Gemeinschaft der Electi, also die manichäische Kirche, als *ṣiddīqūt* bezeichnet wird[3]). Die Entstehung dieser arabischen Bezeichnung ist klar. Ein schon in frühislamischer Zeit — als ehrender Beiname des ersten Kalifen Abū Bakr[4]) — gebräuchlicher Begriff dient als Übersetzung eines bedeutungsverwandten Begriffes der manichäischen Überlieferung. Die beiden genannten Autoren schöpfen aus authentischer manichäischer Überlieferung, aber in beiden Fällen halte ich es für wahrscheinlich, daß sie nicht direkt auf persische oder syrische Quellen zurückgingen, sondern eine in ihrer Zeit bereits reichlich vorhandene arabische Übersetzungsliteratur manichäischer Texte benutzen konnten, von der wir genug Zeugnisse haben. Schon in dieser Übersetzungsliteratur haben wir *ṣiddīq* als arabische Wiedergabe von syr. *zaddīq* bzw. persisch *ardāv* zu erwarten; denn es läßt sich beweisen, daß die von den islamischen Autoren benutzten Nachrichten über den Manichäismus sowohl aus syrischer[5]) wie aus persischer Überlieferung flossen. Infolgedessen ist es müßig zu fragen, ob *ṣiddīq* im einzelnen Falle auf *ardāv* oder auf *zaddīq* zurück-

Landsmann Niẓāmī i Samarqandī, der Autor der čahār maqāla sein kann und dem Sōzanī vorhält, er gleiche dem *niyōšāk*, dem Juden, dem Magier und dem Christen, sowie ein ebenso von Vullers zitierter Vers aus dem 745 = 1343/44 vollendeten mi'jār i ǧamālī des Lexikographen Šams i Faxrī (im letzten Halbvers ist statt des sinnlosen und unmetrischen شمس natürlich شك zu lesen, wie auch C. Salemanns Ausgabe I 41 hat. — Der Sachverhalt zeigt deutlich, daß in den persischen Sprachgebrauch wohl eine persische Bezeichnung für die Manichäer aufgenommen und in ihm erhalten bleiben konnte, nicht aber eine aramäische.

[1]) G. Flügel, Mani 63, 14; 64, 11; 69, 17; 70, 2. 3. 5. 13. 15; 71, 2. 7. 10. 11; 72, 5.

[2]) Āṯār al-bāqija ed. Sachau *207, 22*; *208*, 4.

[3]) Flügel a. a. O. 61, 11; 67, 3.

[4]) S. dazu M. Lidzbarski, ZS I 93, der in dem Beinamen einen Reflex von hebr. *ṣaddīq* sieht und seinen Ursprung bei den zum Islam bekehrten Juden sucht.

[5]) Das soeben erwähnte *ṣiddīqūt* im Fihrist geht natürlich auf ein syr. **zaddīqūṯ* zurück (nicht, wie Lentz, Die Stellung Jesu im Man. 90, meint, auf mp. N. „*urδōvēft*" d. i. *ardāvīft*). Gemeint ist damit die Gemeinschaft der Wahrhaftigen, also die manichäische Kirche. Der syr. Begriff ist auch im Persischen nachgebildet. Ich finde ihn in mp. *ardāvīft-īγ* 'auf die Gemeinschaft der Wahrhaftigen bezüglich', Fragment S Z. 17 (Salemann, Ein bruchstük manichaeischen schrifttums im Asiat. Museum 2) sowie in sogd. דינארטוספיא אזפרט, das in der sogd. Version von M 172, 12 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 102) für mp. *dēn yōždahr* 'die hl. Religion' = 'die hl. Kirche' steht; דינארטוספיא (interpretiert durch ארתוירספיאה, das schon Müller, a. a. O. 5 mit arab. *ṣiddīqūt* verglichen hat) scheint gleich **δēn-ardāv-vispiya* 'Gesamtheit der Wahrhaftigen der Religion' zu sein (?). Möglicherweise ist der Begriff auch in dem Hymnenbüchlein enthalten, aus dem A. v. Le Coq, Die manich. Miniaturen 40, ein Stück mitteilt: *ēn ram uδ ardāīh ēγ yazdān pāsbān u. parvarāγ ast* „diese Schar und Gemeinschaft-der-Wahrhaftigen, die Hüterin und Pflegerin der Götter ist"; *ardāīh* (= *ardāyīh*) ist eine Form des Südwestdialekts, die dem *ardāvīft* des Norddialekts entspricht.

geht: dem ersteren Wort entspricht es genau der Bedeutung, dem zweiten der äußeren Gestalt nach.

Die arabische Wiedergabe des manichäischen Begriffes lebt aber nicht nur in der Literatur über die Manichäer fort, sondern ist ins islamische religiöse Leben übergegangen: wie R. A. Nicholson kurz angedeutet[1]) und R. Hartmann nachgewiesen hat[2]), geht die im Sufismus beliebte Bezeichnung der mystischen Vollendeten als *ṣiddīqūn* auf den arabisch-manichäischen Begriff zurück. — Auf die Bedeutungsentwicklung, die der Begriff des *zindīq* in der islamischen Theologie und Jurisprudenz erfahren hat[3]), ist hier nicht einzugehen.

4. Erst jetzt ist es an der Zeit, die wenigen Stellen in der mittelpersisch-zoroastrischen Literatur zu besprechen, die vom *zandīk* reden. Wenn bei Ṭabarī[4]) Mani als *zandīk* eingeführt wird, so sind wir berechtigt, das Gleiche für seine Quelle, das mittelpersische 'Königsbuch' (*X^{v}atāi-nāmak*) anzunehmen. An dieser Stelle also hat sich der richtige Gebrauch der Bezeichnung erhalten. Dagegen ist er schon ganz verblaßt, wenn im Mēnōkē xrat 36, 16 in einer Aufzählung der dreißig schwersten Sünden an dreizehnter Stelle die Sünde dessen genannt wird, „der *zandīkīh* treibt" (*kē zandīkīh kunēt; yo jandīkadarśanatāṃ kurute*)[5]). Dazu fügt die Skr.-Übers. erklärend: *Aharmanāt devebhyaśca śubhaṃ manyate* „(wer) von Ahriman und den Dēvs Gutes denkt" — entsprechend die neupers. Übers. *az Ahrēman u dēvān nēkī dānad u bix^{v}āhad* „(wer) von A. und den Dēvs Gutes denkt und wünscht". Hier hat also *zandīk* bereits etwa die Bedeutung, die in dem Namen liegt, den man gewöhnlich — bekanntlich sehr zu Unrecht — den kurdischen Jezidis beilegt: Teufelsanbeter (Devil-worshippers). Wie ist die Entwicklung zu rekonstruieren, in der mit dem Begriff des *zandīk*, der ursprünglich die Manichäer bezeichnet hatte, nur noch die Bedeutung der 'Verehrung Ahrimans und der Dēvs' verbunden bleibt? Die Antwort geben uns polemische Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus bei christlichen wie bei islamischen Autoren. Es gehört da zu den stehenden Argumenten, daß die Manichäer zwar die widergöttliche Urmacht des Bösen

[1]) The Mystics of Islam (1914), 14.

[2]) Islam 7, 46 f. Hartmann hat hier eine ganze Reihe von manichäisch-sufischen Parallelen aufgezeigt.

[3]) Vgl. dazu vor allem L. Massignon, La Passion d'al-Hallāj (1922), I 186—189 und vorher I. Goldziher, Ṣaliḥ b. 'Abd-al-Ḳuddūs und das Zindīḳtum während der Regierung des Chalīfen al-Mahdī (Transactions of the ninth intern. congr. of Orientalists II, London 1893, 104—129); ferner ZDMG 82, Heft 3/4, LXXVI—LXXXI. Besondere Beachtung verdient Ghazālīs Traktat faiṣal at-tafriqa bain al-islām waz-zandaqa, mit z. T. nützlichen Anmerkungen hrsg. von Muṣṭafā al-Qabbānī, Kairo 1319/1901; eine kommentierte Übersetzung wäre sehr wünschenswert. Eine interessante Behandlung des ganzen *zandaqa*-Problems hat im 16. Jh. der bekannte osmanische Jurist und Historiker Kemal Pascha-zade (gest. 1535) unternommen, in seiner m. W. noch ungedruckten risāla fī taṣḥīḥ ma'nā az-zindīq, aus der C. Huart Mitteilungen gemacht hat (Les Zindīqs en droit musulman, Actes du onzième congr. intern. des Orientalistes, 3. section, Paris 1899, 69—80).

[4]) Th. Nöldeke, Gesch. d. Perser u. Araber 40; ebenso Ja'qūbī, ta'rīch I 180, 4.

[5]) E. G. West, The Book of the Mainyo-i-Khard (1871), 16. 99. 222 f. F. C. Andreas, The Book of the M.-i.-Kh. (1882), 37, 14. Darab Dastur Peshotan Sanjana, The Dînâ î Maînû î Khrat (1895), 53.

als rein negativ charakterisieren, aber dennoch von ihr Bewegung, Aktivität, Hervorbringung aussagen — also etwas Positives, d. h. etwas Gutes. Dies Argument soll dazu dienen, den logischen Widerspruch zutage zu fördern, der in dem manichäischen Grundbegriff einer selbständigen außergöttlichen Macht des Bösen und damit in dem dualistischen Grundgedanken des manichäischen Systems selber liegt. Aus dieser Konsequenzmacherei aber konnte man dann die Behauptung ableiten, daß die Manichäer „von Ahriman und den Dēvs Gutes dächten" und sie verehrten. Diskussionen dieser Art setzen also die angeführten Glossen zu der Stelle im Mx. schon voraus. — Eine weitere Erwähnung findet sich im Šāyast nē šāyast 6, 7[1]), wo von dem schlechtesten Gesetz der Zandīk, Christen (*tarsāk*) und Juden (*yahūt*) die Rede ist. Daraus ist weiter nichts zu entnehmen; es scheint aber, als hätte der Verfasser noch den richtigen Sachverhalt vor Augen gehabt, daß die Zandīk eine selbständige Religion neben Juden und Christen haben, die im Gegensatz zum Mazdayasna steht.

Darmesteter, der, wie schon erwähnt, den Zusammenhang zwischen *zandīk* und *zand* bestreitet, beruft sich dafür auf zwei Stellen des jüngeren Awesta. In Yasna 61, 3 wird davon gesprochen, daß die heiligen Gebete der Zoroastrier imstande sind, neben anderen dämonischen Feinden der Religion auch „die *Zandas* und Zauberer zu unterdrücken und fortzuschaffen" (*hamistayaēča nižbərətayaēča zandąmča yātumatąmča*); und in Vendidad 18, 55 heißt es in einem interpolierten Satz, daß „die Zauberei treibenden *Zandas* (*zanda*) [Var. *zənda, zinda*] *yātumənta* [Var. *yātumanta*]) die Welt des Aša vernichten können." *Zanda* erklärt die Pahlavi-Übers. als *paytāmbar i yātūkān u pa zand yātūkīh šāyēt kartan*[2]), „der Prophet der Zauberer, und mit *zand* kann man zaubern"[3]). Es ist nun bemerkenswert, daß an der oben bezeichneten Stelle des Mx. auf *zandīkīh* unmittelbar *yātūkīh*, 'Zauberei' folgt. Die beiden Worte verhalten sich also zueinander wie an den beiden awestischen Stellen die Worte *zanda* und *yātumant*, und die Verfasser sowohl des Mx. wie der beiden Stellen im Yasna und Vend. betrachten offensichtlich die beiden Worte als nahezu synonym[4]). Da nun *zanda* im übrigen Awesta ganz unbekannt und aus dem Awestischen nicht erklärbar ist, so liegt der Schluß unmittelbar nahe, daß es sich an den beiden Stellen im Falle von *yātumant* um eine Rückübersetzung von mp. *yātūk*, im Falle von *zanda* aber um die mechanische Rückbildung des mp. Adj. *zandīk* in die entsprechende aw. Adj.-Form *zanda* handelt. Solche Rückbildungen sind ja im jüngeren Awesta nichts Ungewöhnliches — und sie sind eine deutliche Warnung gegenüber der Neigung, das was im Awesta steht, unter allen Umständen vor die mittelpersische Überlieferung datieren zu wollen: in diesem Falle liegt es einmal klärlich umgekehrt. Darmesteters Versuch, die Ableitung des mp. *zandīk* von

---

[1]) ed. J. C. Tavadia, Šāyast-nē-šāyast, a Pahlavi Text on Religious Customs, Hamburg 1930, 97 f.

[2]) Air. Wb. 1662.

[3]) Was der Zusatz bedeutet, ist nicht recht klar.

[4]) Daher halte ich Bartholomaes Bedeutungsansatz für *zanda*: „Name gewisser Häretiker" nicht für zutreffend.

mp. *zand* 'Awestakommentar' auf Grund von aw. *zanda* zu bestreiten, ist also nicht stichhaltig.

Wenn endlich in dem frühestens im 9. Jh. entstandenen Pahlavi-Traktat Gujastak Abāliš[1]), der in der beliebten Form des Religionsgespräches am Fürstenhofe eine dogmatische Erörterung zwischen einem zoroastrischen Häretiker und dem führenden mazdayasnischen Theologen des 9. Jhs., Āδurfarnbaγ i Farruxzāδān, in Gegenwart des Kalifen al-Ma'mūn mitteilt, der Häretiker Abāliš[2]) eingangs als *zandīk* bezeichnet wird, so geht aus den sieben Fragen, die er während des Gesprächs stellt, deutlich hervor, daß er den Typus des gegenüber dem orthodoxen Dogma und Kultus skeptischen Freigeistes vertritt, ohne daß er als Manichäer gelten könnte[3]) — wie denn die etwa gleichzeitige polemische Auseinandersetzung mit dem Manichäismus im Dēnkart V 200 nur noch eine ganz schattenhafte Kenntnis von diesem bekundet[4]). In diesem Falle hat also das Wort *zandīk* bereits die gleiche Bedeutungserweiterung hinter sich, wie das arabische *zindīq* im Sprachgebrauch der Abbasidenzeit; und die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß der islamische Sprachgebrauch bereits auf den zoroastrischen zurückgewirkt hat. Denn der im 9. Jh. unternommene Versuch einer Restauration der zoroastrischen Religion und der

---

[1]) ed. A. Barthelemy, Bibl. de l'École des hautes Études, fasc. 69, 1887. — Ich behalte das traditionelle *gujastak* ('verflucht') bei, obwohl die Form nicht sicher ist (vgl. H. S. Nyberg, Hilfsb. d. Pehl. II 82 s. v. *gizāstak, gizēstak*), da ich annehme, daß das Wort frühzeitig dem bedeutungsmäßig entgegengesetzten mp. S. *hužastaγ* (= *hujastaγ*, Tedesco, MO 15, 190[2]) np. *xujasta* 'gesegnet, glücklich' (aus dem N-Dialekt entlehnt und bei Firdausī vorkommend, fehlt bei Lentz ZII 4, 293) lautlich angeglichen und dadurch aus der normalen Lautentwicklung herausgehoben ist.

[2]) So wird der im Pahlavitext undeutliche Name in der Pāzend- und neupers. Transkription geschrieben. Der Name ist noch nicht erklärt. Er ist nicht iranisch, sondern das arab. *Abā Laiṯ*; das ist der Akk. von Abū Laiṯ, nach einer im Neupers. häufigen Umbildung arabischer Namen mit *abū*, die auf den Vokativ (*jā abā* . . .) zurückgehen dürfte, vgl. (*A*)*bā Jazīd*. Die Wiedergabe von arab. ث durch *š* ist in den späteren Parsenschriften gewöhnlich.

[3]) Skepsis gegenüber dem Dogma spricht aus der ersten Frage: wie sich die zerstörende Kraft von Feuer und Wasser damit verträgt, daß diese von Ohrmazd geschaffen sind — aus der dritten: ob die Strafen, die Menschen an ihresgleichen vollziehen, von Ahriman oder von Ohrmazd geboten sind (denn im ersten Falle würde sich ergeben, daß der Vollzieher der Strafe nicht nach dem Willen Ohrmazds handelte, im zweiten, daß das mit der Strafe verbundene Leiden nicht von Ahriman ausginge — was beides den Grundlehren des zoroastrischen Dogmas zuwiderliefe) — sowie aus der sechsten: wie es möglich sein soll, daß der Leichnam des reinen Gläubigen verunreinigend wirkt, der des unreinen Ungläubigen dagegen nicht (vgl. das bekannte Dogma Vend. 5, 27—38). Gegen Kult und Ritual wenden sich die vierte Frage: wenn der Waschung mit Rinderharn (*gōmēz*) die höchste reinigende Kraft beigelegt wird, warum läßt man ihr eine mit Wasser folgen? — die fünfte und siebente, die den Nutzen der Anrufung der hl. Feuer sowie der Anlegung der hl. Schnur in Zweifel ziehen — endlich wohl auch die nicht ganz verständliche zweite: ob es eine schlimmere Sünde gebe, als Feuer und Wasser mit Leichenbefleckung (*nasāk*, aw. *nasu*) in Berührung zu bringen.

[4]) Das Dēnkart zählt an der angegebenen Stelle zehn angebliche, in Wirklichkeit böswillig erfundene Gebote Manis auf, die er in Opposition gegen den großen mazdayasnischen Reformer des 4. Jhs., Āδurbāδ i Māraspandān, aufgestellt hätte. Schon dieser Anachronismus erhellt den Wert des Textes, der neuerdings von A. V. W. Jackson, JRAS 1924, 213 ff. bearbeitet worden ist; vgl. schon C. Salemann, Ein bruchstük manich. schrifttums 16.

rationalen Sicherung ihres Dogmas gegenüber den konkurrierenden Religionen, der sich besonders an die Namen des soeben erwähnten Āδurfarnbaγ, des Kompilators des Dēnkart, und des Mardānfarrux, des Verfassers des Škand-gumānik vičār, anschließt, ist in nicht geringem Maße von den gleichzeitigen theologischen Diskussionen im Islam in Gang gebracht und geistig von ihnen abhängig.

5. Die oben S. 83 erwähnte Mitteilung des Dēnkart über die Exegese von Yasna 30, 3 ist so interessant, daß sie hier anhangsweise im Zusammenhang folgen möge. Sie findet sich, wie schon erwähnt, im IX. Buche des Dēnkart, und zwar in der genauen und wertvollen Inhaltsangabe des Varštmānsr-Nask, zu dessen 7. Kapitel (Fargard), das von der Erklärung der 3. Gatha (Yasna 30) handelt und nach deren Anfangsworten die Überschrift *at̰ tā vaxšyā* führt[1]). In der Übersetzung[2]) gebe ich die Strophenteile der Gatha an, auf die sich die einzelnen Stücke der Inhaltsangabe beziehen.

1. *haftum fargart at-tā-vaxšyā hač āyazišnōmandīh ⟨u⟩ nyāyišnōmandīh i dēn ⟨u⟩ mānsr mēnōk u ēn-č ku mēnōkē āyazišn i ōi i humēnītār i ākās i dānāk mart tēz apar-gumēxtēt ō ān i xvaršēt rōšnīh u ō kāmak-hanǰāmīh u urvāxm i amahraspandān patvandēt.*

1. Der siebente Fargard *at̰ tā vaxšyā* (handelt) von der Anbetungs- und Verehrungswürdigkeit der Religion und des geistigen hl. Wortes (Maϑra) [1 a, b] und davon, daß die geistige Anbetung des wohlgesinnten, kundigen und wissenden Menschen sich alsbald mit dem Sonnenlicht vermischt und sich der Wunscherfüllung und Seligkeit der Ameschaspentas verbindet [1 c];

2. *apar vičīn i martomān kām u rās i ō mizd pa vičīnkarīh būtan.*

2. davon, daß es Wahl(freiheit) des menschlichen Willens [2 b] und einen Weg zur Vergeltung gemäß der Wahl gibt [2 c];

3. *u apar andarz i ō martomān pa xvāstan i ān gās kē*[a] *dēr pa kāmak apar-mānistan* [!] *šāyēt u ōšmurtan u āmōxtan i dēn ⟨i⟩ yazdān.*

3. und von dem an die Menschen (ergehenden) Rat, nach dem Orte zu begehren, da man lange nach Belieben verweilen darf, und die hl. Schrift zu memorieren und zu lernen [2 a];

4. *u hač gōβišn i Zartuxšt apar drāyītan i Araš dēv ō martomān:* *Ohrmazd u Ahriman 2 brāt i pa ēvak aškom būt hēnd u hač ōišān amahraspand ān i vattar dōšīt pa ān* [*i*] *ka*[b]*-š šnāsakān dēvān-āyazišnīh guft u ēn ku ʻpas-aš gōspand dahēt ō apāxtarīkān dēvān'.*

4. und — auf Grund von Zarathustras Rede (?) — vom Anlauf des Dev Arasch wider die Menschen (mit der Irrlehre): ʻOhrmazd und Ahriman sind Brüder in éinem Mutterleibe gewesen, und von ihnen den Schlechteren erwählte der Ameschaspenta, indem er den ihn Erkennenden (= Anerkennenden) die Dev-Anbetung verkündete und dies: „Von nun an spendet Tier(opfer) den Planetendämonen!"

5. *u apar drōzanīh i Araš dēv u yut-bunīh i rōšn u tom*[c] *u vēhīh i ān i rōšn gētīh pa vičīn u varšt u vatīh i ān i tam*[c].

5. und von der Lügenhaftigkeit des Dev Arasch und der Dualität von Licht und Finsternis und der Güte der Lichtwelt durch Wahl und Werk und der Schlechtigkeit der Finsternis [3 ff.].

[a] statt *ku*.

[b] statt *ku*; *pa ān ka* = np. *bad-ān-ki*.

[c] so.

1) Text nach D. D. P. Sanjana Bd. 17, 1922, 85 f. und Dh. M. Madan Bd. 2, 1911, 828 f. Zur Überschrift vgl. einstweilen C. Salemann, Izv. imp. akad. nauk 1914, 799 f.

2) Zur Übersetzung vgl. E. West, Pahl. Texts IV (SBE. 37) 241 f., von dem ich mehrfach abweiche. — Natürlich ist die Inhaltsangabe nicht vom Gathatext, wie wir ihn heute interpretieren, sondern von der verwilderten Parsentradition her zu verstehen, die ihren Niederschlag im Pahlavi-Kommentar gefunden hat; dieser ist für Y. 30 am bequemsten zugänglich in der Edition und Übersetzung von H. Hübschmann, Ein zoroastrisches Lied (Kapitel 30 des Jasna), 1872, 16 ff.

In § 4/5 wird also gegen eine ketzerische Lehre polemisiert, die in Anlehnung an Y. 30, 6 als Teufelswerk, als Einbläserei des im Awesta nur flüchtig erwähnten, im Bundahišn mit Aēšma, dem Führer der Deven, in Zusammenhang gebrachten Dev Araska geschildert wird. Ihr Hauptinhalt ist die Theorie, daß Ohrmazd und Ahriman Brüder in éinem Mutterschoße waren; dem wird als Wahrheit die Lehre von der uranfänglichen Geschiedenheit des Lichtes und der Finsternis und ihrer beiden Wesensbestimmungen, des Guten und des Bösen, entgegengestellt. Daß mit der bekämpften Anschauung die zurvanistische Lehre von dem éinen, über Ohrmazd und Ahriman stehenden, Gutes und Böses gleichermaßen aus sich entlassenden Urgott gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Wird nun weiter als eins ihrer Hauptstücke die Planetenverehrung[1]) bezeichnet, so trifft dies wiederum auf den mit Astrologie und Astralfatalismus im engen Bunde stehenden Zurvanismus zu. Aus dem Zusammenhang wird weiter deutlich, daß die zurvanistischen Gegner sich auf eine von der Orthodoxie bestrittene Auslegung der dunklen Worte *yā yə̄mā xᵛafnā asrvātəm* stützten: sie deuteten tatsächlich *yə̄mā* als ʻdie beiden Zwillinge'.

Das legt nun einen weiteren Schluß nahe, den ich hier nur kurz andeute. Die Zurvanisten stellten, wie alle die ihnen gleichgearteten religiös-gnostischen Bewegungen des orientalischen Hellenismus, den Grundgedanken ihrer Lehre in einem theogonischen Mythos dar. Es ist der bekannte Mythos von Zurvān und der Zwillingsgeburt Ohrmazds und Ahrimans, den wir hauptsächlich aus dem christlichen Armenier Eznik, aus einigen Stellen in der syrisch-christlichen Literatur und aus dem arabischen Religionshistoriker Schahrastānī kennen lernen[2]). Nun trägt dieser Mythos durchaus das Gepräge der künstlichen Bildung: er ist nicht ein Erzeugnis archaischen mythischen Denkens, sondern

1) Für den orthodoxen parsischen Verfasser des Varštmānsr-Nask bzw. des Dēnkart sind die Planetengeister natürlich Deven.

2) Vgl. besonders H. Junker, Vortr. d. Bibl. Warburg 1921/22, 142 ff. Zu der vermutlichen gemeinsamen Quelle (der Schrift des Theodor von Mopsuestia περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, die Photius noch las) vgl. Studien zum antiken Synkretismus 238 f. — Einen wichtigen syrischen Text hat soeben H. S. Nyberg ans Licht gezogen: Journ. asiat. 214, avril—juin 1929, 238 ff.

theologisch-spekulativer *μυθοποιία*. Ich meine nun, wir können seine Quelle angeben: es ist die in Rede stehende Gathastelle, aus der er durch 'haggadische' Auslegung herausgesponnen ist. Mit anderen Worten: die Zurvanisten gingen von dem theoretischen Grundgedanken eines letzten Weltprinzips aus, des Prinzips der im Wandel der Gestirne sich manifestierenden 'Zeit'. Die 'Zeit' umfaßt, bewegt und beherrscht alles Seiende, Licht wie Finsternis, Gutes wie Böses. Das Prinzip des Lichten, Wahren und Guten, Ohrmazd, und das Prinzip des Finsteren, Lügnerischen und Bösen, Ahriman, sind nur ihre Manifestationen — in mythischer Sprache: ihre Söhne —, nicht selber letzte Prinzipien. Für diese Theorie suchten und fanden ihre Verfechter einen Schriftbeweis in Yasna 30, 3: sie fanden dort von den beiden Geistern am Anfang ausgesagt, daß sie — genau wie Bartholomae, s. o. S. 82 A. 2, im Hinblick auf die zurvanistische Überlieferung übersetzt hat — „sich durch ein Traumgesicht als Zwillingspaar offenbarten", und machten daraus den Kristallisationskern ihres Mythos.

Erst jetzt wird die offensichtliche Befangenheit, in der sowohl der Pahlavi-Kommentar wie das Varštmānsr-Nask der Gathastelle gegenüberstehen, voll verständlich. Die orthodoxe Exegese kannte die häretische Auslegung, die der Stelle von den Zurvanisten gegeben wurde, und machte gegen sie Front — aber offenbar ohne feste Grundlage. Denn wenn der Pahl.-Komm. für das anstößige *yəmā* keine eigentliche Interpretation zu liefern vermag, sondern das Wort nur transkribiert und eine offensichtlich aus der Verlegenheit geborene Paraphrase hinzufügt, so erkennt er eben damit die zurvanistische Deutung des Wortes insoweit an, als *yəmā* wirklich — wie es der modernen Forschung ja die Etymologie zweifelsfrei zeigt — „die beiden Zwillinge" bedeutet. Freilich ist damit nicht gesagt, daß Zarathustra selber mit dem Begriffe ein Theologumenon im Sinne der Zurvanisten verband. Vielmehr ist anzunehmen, daß es sich bei ihm um eine absichtlose Metapher für die gemeinsame Uranfänglichkeit der beiden Geister handelt. Sie hat dann seinen Anhängern, als die zurvanistische Deutung aufgekommen war, Ungelegenheiten genug bereitet.

Während § 5 durchaus und in § 4 die Angaben über die Zwillingsgeburt Ohrmazds und Ahrimans und die Aufforderung zur Planetenverehrung wohl verständlich sind, steht in § 4 noch eine nicht ohne weiteres durchsichtige Angabe. Danach gehört zu der bekämpften Lehre auch die Anschauung, daß nach der Zwillingsgeburt der beiden Geister der Schlechtere, also Ahriman von dem Ameschaspenta (der Singular ist sicher) bevorzugt wurde [1]) — das spielt im Ausdruck offenbar auf Y. 30, 5 an —, und daß dieser die ihn Erkennenden [2]) Dev-Anbetung und Planetenverehrung lehrte. Soviel läßt sich wohl mit Sicherheit sagen, daß hier den Gegnern die Lehre von einem göttlichen Mittlerwesen zugeschrieben wird, einem 'Engel', der geradezu als Ameschaspenta bezeichnet wird, obwohl er sich zu Ahriman geschlagen hat,

[1]) Wests Übersetzung der Stelle ist mir unverständlich.
[2]) Oder: seine Bekenner? Schwierigkeiten bereitet das Fehlen der vor dem Objekt *šnāsakān* zu erwartenden Partikel *ō*.

und der als Verkünder und Prophet der Ahrimanverehrung auftritt. Soweit ich sehe, läßt sich ein solcher 'Engel' in den alten Zeugnissen des zurvanistischen Mythos nicht nachweisen. Wer denkt aber hier nicht an den Mittlerengel, in dem sich für die kurdischen Jezidis Ahriman-Satan, der Unnennbare, bekundet, symbolisiert in Ahrimans Geschöpf, dem Pfau [1]): an Melek Tāūs. Ich möchte die Vermutung wagen, daß unsere Dēnkartstelle auf eine Vorstellung anspielt, die wir als eins der beiden inkongruenten Elemente des Glaubens der Jezidis kennen — das andere ist die Verehrung des sufischen Scheichs ʿAdī —: nämlich auf die Verehrung des ahrimanischen Mittler'engels', des 'Melek' Tāūs, in dem dann ein Rest alter zurvanistischer oder ihr nahestehender Spekulation zu erkennen wäre [2]). Aber das kann nur durch die notwendige erneute religionsgeschichtliche Durcharbeitung dessen, was wir von den Jezidis wissen, geklärt werden.

Nachträge

Zu S. **VIII**: Zum arsakidischen Awesta vgl. zuletzt E. Herzfeld, Archäol. Mitt. aus Iran II 103. Dort hebt Herzfeld seinerseits die eminente Bedeutung der Schreibungen awestischer Namen und Worte in den Pahlavi-Schriften hervor.

Zu S. **3**: Zu der Behauptung von Aramaismen in der Inschrift des Klmu, Eph. III 218 ff. (zum Namen des Königs vgl. jetzt J. Friedrich, Kleinas. Forsch. I 364), trage ich hier die Begründung nach. Abgesehen von dem eindeutigen בר in Z. 1 sehe ich einen Aramaismus in den noch nicht erklärten Bildungen הלפניהם 'die Früheren' Z. 5 und לפן המלכם הלפנים 'vor den früheren Königen' Z. 9/10. Der Schreiber, der phönizisch zu schreiben beabsichtigte, wollte ein in seiner eigenen aramäischen Sprache vorhandenes Adj. 'früher', also *qadmāi*, phönizisch ausdrücken und bildete, da ihm das Phönizische kein genau entsprechendes Wort zur Verfügung stellte, auf Grund der Entsprechung von aram. *qdām* und phön. לפני- versuchsweise die Formen הלפניהם und הלפנים, wobei seine Unsicherheit noch deutlich in dem Schwanken der Schreibungen, von denen die erste natürlich eine Form mit dem Suffix der 3. pl. darstellt, zutage tritt.

Zu S. **3** Anm. 1: Vgl. zu dieser Inschrift neuerdings J. Horovitz, Judaeo-Arabic relations in pre-islamic times, S. 9 des SA. (aus: Islamic Culture, Hyderabad, III, 1929, 169), der sie „the oldest inscription written in the main in classical Arabic" nennt; vgl. noch R. A. Nicholson, Lit. hist. of the Arabs, 2. Aufl. 1930, 471.

Zu S. **6**: Eine Illustration für den in Esra 4, 18 vorauszusetzenden Vorgang liefert die Eingangsszene des kleinen mittelpersischen Zarēr-Romans. Die Gesandten Arǰāsps, des Chionitenkönigs, wurden vor Vištāsp geführt und übergaben den Brief ihres Herrschers. Darauf trat Awrāhīm, der Oberschreiber (*dipīrān mahist*), vor und verlas den Brief laut (*fravartak pa buland xvānd*). Dann diktierte Zarēr, der Bruder des Vištāsp, die Antwort, und Awrāhīm, der Oberschreiber, fertigte den Brief aus (*fravartak bē hanbāšt*). Vgl. A. Pagliaro, Il testo pahlavico Ayātkār-i-Zarērān (Rendiconti della classe di Scienze morali etc. della R. Acc. Naz. dei Lincei, ser. IV, vol. I, 1925) 562 ff. — Bemerkenswert ist auch, daß hier der Oberschreiber durch

[1]) Vgl. dazu die schöne Abhandlung von H. Junker, Mittelpers. *frašēmurv* 'Pfau' (Wörter und Sachen 12, 1929, 132 ff., bes. 135 f.).
[2]) Das Letztere vermutet auch Junker l. c. 136.

seinen Namen als Jude gekennzeichnet wird: der Anteil der Juden am achämenidischen wie am sassanidischen Kanzleiwesen muß ein bedeutender gewesen sein. Die Pahlaviform des Namens *Awrāhīm* (geschrieben אפראהים, Jamasp-Asana, Pahlavi Texts I, 1897, 2) ist mit der mandäischen אבראהים identisch und bestätigt die Annahme Lidzbarskis (Johannesbuch II 73), daß diese ihrer Bildung nach von arab. Ibrāhīm (nach *Ismā'īl*) unabhängig sei; vgl. noch J. Horovitz, Koranische Untersuchungen 86 f.

Zu S. **12** ff.: Zu meinem Erklärungsversuch betreffs des § 70 der Behistun-Inschrift muß ich ergänzend noch auf die von E. Herzfeld in seinem Paikuli-Werk vertretene Deutung hinweisen. Herzfeld hat dort zwingend bewiesen, daß die graphischen Systeme sowohl des Pahlavik wie des Parsik sehr alt sind und in ihren Anfängen bis in achämenidische Zeit zurückgehen müssen. Darauf führt auch die Tatsache hin, daß die in beiden Systemen verwendeten Ideogramme fast sämtlich dem Reichsaramäischen angehören. Was die Entstehung des Ideogrammgebrauchs angeht, so sagt Herzfeld S. 73: „The only true analogy is with the Sumerian ideograms in Babylonian, or the Babylonian ideograms in Hittite. The astonishing and absurd peculiarity in Pahlaví is that it adapts this ideographic system to an alphabetic script, whereas it is explicable if employed in a syllabic script. Accepting this view ... we may now assign an exact date to the invention of Pahlavi, and duly appreciate the meaning of the obscure Elamite § 70 of the Bístún inscription: It was by order of Darius the Great that for the first time parchment was introduced as writing material into the Achaemenian offices replacing the clay-tablets, Aramaic script as the official script replacing the cuneiform, and Old-Persian as the official language replacing Aramaic. That was the moment of the creation of Pahlavi."

Zweifellos würde sich der Passus der Inschrift am leichtesten und glattesten erklären, wenn man mit Herzfeld in den 'in anderer Weise auf arisch' gemachten Inschriften Texte in aramäischer Schrift und p e r s i s c h e r *Sprache sehen dürfte*. Aber dieser Annahme stehen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Einmal wäre dann anzunehmen, daß Dareios gleichzeitig z w e i neue Schriftsysteme: eins in aramäischer Schrift und Sprache, das andere in aramäischer Schrift und persischer Sprache, *eingeführt, aber in der Inschrift nur das zweite erwähnt hätte*. Abgesehen davon, daß dies in sich unwahrscheinlich ist — wie soll dann erklärt werden, daß das zweite System, das sich später in den Pahlavisystemen fortsetzt, aramäische Ideogramme beibehalten hat? Wäre es gleichzeitig mit dem reichsaramäischen System geschaffen worden, so müßte doch angenommen werden, daß es im Unterschied zu diesem von vornherein ganz auf die persische Sprache gestellt worden wäre. Herzfeld verweist auf den Gebrauch sumerischer Ideogramme im Babylonischen: die Gewohnheit des Ideogrammgebrauchs hätte sich bei den achämenidischen Schreibern unmittelbar fortgesetzt. Nun wird es richtig sein, daß die Beibehaltung der aramäischen Ideogramme im Pahlavi durch die ältere, aber noch weit über die achämenidische Zeit hinaus beibehaltene Gewohnheit des Ideogrammgebrauchs bei den babylonischen Schreibern gestützt und gefördert wurde. *Aber im übrigen ist* es m. E. unvorstellbar, daß bei der Schaffung des ältesten Pahlavisystems — die Herzfeld in die Zeit des Dareios datiert — bewußt und systematisch ein Bestand von aramäischen Ideogrammen in das persische Schriftwesen aufgenommen worden wäre. *Vielmehr sind diese nur als* R e s t e aus einer vorangegangenen Periode zu verstehen, in der man n u r a r a m ä i s c h schrieb.

Ich denke mir den Vorgang folgendermaßen. Seit Dareios wurde zunächst in allen Kanzleien die aramäische Sprache und Schrift verwandt. In die Urkundensprache drangen, wie wir es an den EP — besonders reich im Straßburger Papyrus! — und den Urkunden in Esra beobachten, zahlreiche persische Lehn- und Fremdworte ein. Zu einer nicht genau feststellbaren Zeit, wahrscheinlich unter den ersten Arsakiden, kehrte sich im Schriftwesen der iranischen Kanzleien das Verhältnis zwischen dem aramäischen und dem persischen Element in den Urkunden um: man schrieb nun persisch, behielt aber als Reste älterer Schreibpraxis eine

Menge allmählich erstarrender aramäischer Worte bei, las aber auch diese persisch und brachte sie allmählich in ein festes System.

Dafür nun, daß das Pahlavi nicht schon unter Dareios entstanden ist, sondern daß er allein den Gebrauch der aramäischen Schrift und Sprache einführte, daß sich also auch nur auf diese der § 70 der Behistun-Inschrift beziehen kann, gibt es ein m. E. entscheidendes Argument: die Tatsache nämlich, daß die von Herzfeld — s. o. S. 4 Anm. 1 — entdeckten Reste einer neuen Version der Grabinschrift des Dareios eben a r a m ä i s c h, und n i c h t, wie nach Herzfelds These erwartet werden müßte, i n P a h l a v i verfaßt sind.

Zu S. **13**: Daß n i c h t erst Dareios die altpersische Keilschrift eingeführt hat — was, nach freundlicher persönlicher Mitteilung, auch F. H. Weißbach nicht mehr annimmt —, ist endgültig durch die neue Inschrift des Kyros entschieden, über die E. Herzfeld, Archäologische Mitteilungen aus Iran I 14 f. berichtet hat, und die zugleich auch die Identität der Ruinen von Mäschhäd i Murghab mit Pasargadä sicherstellt. Was dagegen die von Herzfeld ebenda II 118 ff. publizierte Inschrift des Ariyārāmna, des Urgroßvaters des Dareios, anlangt, so sind die in ihr auftretenden sprachlichen Anstöße — *xšāyaϑiya p ā r s ā, haxāmaniš a h y ā napā, xšāyaϑiya i y a m dahyāuš* — derart, daß sich einstweilen unüberwindliche Bedenken erheben, ob sie echt und nicht vielmehr — eine Vermutung, die ich sowohl von J. Friedrich wie von J. Hertel hörte — eine antike, etwa aus spätachämenidischer Zeit herrührende Fälschung ist.

Zu S. **33** ff.: In der folgenden Untersuchung komme ich mehrmals zu anderen Ergebnissen als die wertvolle, mir leider zu spät bekannt gewordene Arbeit von P. Leander, Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen (Göteborgs Högskolas Årsskrift 34, 1928: 4). Leander meint S. 67, נשאית (oben S. 36) könne entweder einfach verschrieben oder Ausgleich zwischen נשאת und נשית, also etwa = **niš'aiṯ* sein: meine abweichende Erklärung der sonderbaren Form dürfte den von Leander nicht herangezogenen orthographischen Parallelerscheinungen besser genügen. — S. 106 sagt er zu מרא (oben S. 41 f.): „Vor Endungen wurde das א natürlich auch hier gesprochen: מראי, מראך." Das dürfte oben von mir widerlegt sein. — Zu den schwierigen, oben S. 37 mit Fragezeichen versehenen Verbalnomina מומאה und מחאה vgl. Leander S. 85 f. bzw. 17. 74; durchweg unsicher.

Zu S. **33** Anm. 1: Bei der Aufzählung der Zeugnisse für das Mitteliranische sagt Andreas in seinem Aufsatz 'Iranier' (in: W. Doegen, Unter fremden Völkern 380): „Für den Norddialekt haben wir eine Verkaufsurkunde aus dem Jahre 88 n. Chr..." Hier ist zunächst statt 'n. Chr.' vielmehr 'vor Chr.' zu lesen; gemeint ist die Aufschrift auf der Rückseite der ersten griechischen Urkunde von Avromān, die durch den griechischen Text ins Jahr 225 sel. Ära datiert wird, das ist nach Minns = 88 v. Chr. (genauer — nach Kuglers Nachweis, daß der 1. Nisan 311 die Epoche der seleukidischen Ära ist — 86 v. Chr.). Andreas erwähnt also nur diese kurze Aufschrift, von deren ursprünglichen fünf Zeilen nur noch drei erkennbar, aber kaum mehr zu entziffern sind (vgl. die Photographie bei Nyberg, Avr. neben S. 208), nicht aber die doch — nach E. Herzfeld, Am Tor von Asien 150 N. 71 — bereits 1914 von ihm entzifferte und erklärte Urkunde von 300 Sel. = 11 v. Chr.

Zu S. **38**: Für meine Erklärung des sogd. Ideogramms רער spricht die Tatsache, daß in der mittelpersischen Terminologie der Manichäer für das von der Wurzel רעה gebildete syr. *tar'īṯā* mp. פרמאנג eintritt (vgl. dazu zuletzt H. S. Nyberg, MO 23, 366 f.), das nun also mit Sicherheit — gegen den gekünstelten Erklärungsversuch von Andreas — zu mp. *framān* 'Befehl' zu stellen ist: der Übersetzer von *tar'īṯā* verband mit diesem Wort noch den Begriff des 'Befehls'.

Zu S. **39** Nr. 5: Der Übergang von חוה, aram. pa. und haf. 'anzeigen, verkünden', zur Bedeutung von pers. *dānistan* 'wissen', wofür es als Ideogramm gebraucht wird, ist erklärt, wenn — was sehr wahrscheinlich ist — Cowley mit seiner Erklärung von EP 26, 5 [י]חוו (die Form fehlt im Index 286 b): 'sie sollen

(das Boot) besichtigen' recht hat. Auch in Z. 7 desselben Papyrus könnte נחזי 'wir wissen' bedeuten. Das Verbum wäre also mit einer ihm im Reichsaramäischen nur sporadisch eigenen Bedeutung — vgl einen ähnlichen Fall oben S. 42 Anm. 2 — zum Ideogramm erhoben worden.

Zu S. **43**: Ein weiteres wichtiges Beispiel für Nichtbezeichnung von auslautendem *-ā* (vgl. auch S. **62**) ist die ausnahmslose Nichtbezeichnung der Endung des stat. emph. auf den beiden ältesten Inschriften von Zendschirli, der Hadad-Stele und der Pnmu-Inschrift. Auf der dritten Inschrift, der Bauinschrift des Bar Rkb, wird sie dagegen durchweg geschrieben (ארקא, מלכיא, שתוא, כיצא, ביתא), ebenso auf der Inschrift des Zkr von Hamath. Da nun die Bauinschrift mit der ebenfalls von Bar Rkb errichteten Pnmu-Inschrift fast gleichzeitig und gegenüber der Hadad-Stele nur wenig jünger ist, so folgt, daß das Fehlen der Bezeichnung des stat. emph. auf den beiden letzteren Inschriften nur graphisch sein kann. Die Bauinschrift hingegen bezeugt eine beginnende Emanzipation der aramäischen Schreiber von der phönizischen Orthographie.

Zu S. **45** Anm. 1: W. Lentz ist, wie er mir freundlich mitteilt, zu seiner Umschreibung זי durch den Gedanken an aw. *zī* gekommen; vgl. Benveniste, Essai de gramm. sogd. II 172. Das ist aber nicht haltbar, es handelt sich um das aram. Ideogramm זי, wie ich im zweiten Heft dieser Beiträge zu zeigen gedenke.

Zu S. **48** f.: Zur Bestimmung von *ḍ ḏ̣* vgl. neuerdings den Aufsatz von J. Vilenčik, Welchen Lautwert hatte ض im Ursemitischen? OLZ 1930, 89—98, dem ich nicht folgen kann, wenn er S. 95 das für späteres צ stehende ק der Zendschirli-Inschriften als adäquate Bezeichnung eines Verschlußlautes erklärt, der aus *g̓γ* — diesen Wert setzt er für ursem. *ḏ̣* an, wobei das Komma über dem *g* Kehlkopfverschluß anzeigt —, noch vor dessen Verschiebung zu *gγ* > *γ* > ʿ, dissimiliert worden wäre. Nach ihm wäre „im Dialekt von Zinğirli .. *g̓γ* einfach zu ק geworden". Ich kann mit Rücksicht auf die danebenstehenden graphischen Besonderheiten der altaramäischen Inschriften aus Syrien in dem ק nicht eine adäquate phonetische Angabe, sonden nur einen graphischen Notbehelf sehen.

Zu S. **49** Anm. 5: Zu reichsaramäisch *sakkīn* siehe zuletzt Leander, OLZ 1930, 774.

Zu S. **52** Anm. 1: Die Erklärung von חתימון *hanbāštan* hat Chr. Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten II 37 f. gegeben. Die Grundbedeutung des persischen Wortes ist 'befestigen, festmachen'. „So wird auch ein Schriftstück 'festgemacht', d. h. mit bindender Kraft versehen und zur Urkunde erhoben. Und dies geschieht durch die Maßnahme, die bei den Römern 'consignatio' genannt wurde, und bei der das Siegeln die Hauptrolle spielte." Ergänzend ist darauf hinzuweisen, daß, bisher unerkannt, das Wort in technisch festem Gebrauch und in älterer Lautform auch im Sogdischen erscheint, und zwar sowohl am Schluß der alten Briefe und buddhistischer Texte als auch, in etwas erweiterter Bedeutung, in der sogdischen Version der Inschrift von Kara Balgassun: es heißt dort *np'γšt-*, Part. pass., vgl. R. Gauthiot, JRAS 1912, 347 f. Zum Anlaut vgl. buddh.-sogd. *nβ'nt* 'mit' < **ham* + *band* (Benveniste, Essai de gramm. sogd. II 167). Da nun *np'γšt* immer als Part. pass. erscheint, so ist das Ideogramm חתימ־ון mit Sicherheit als graphisch hybrid erweitertes Part. pass. חתים 'gesiegelt > ausgefertigt' anzusetzen.

Zu S. **61**: s. zu S. **64** Anm. 2.

Zu S. **64** Anm. 2 (und **74** Anm. 1): Die hier gegebene Behandlung der aramäischen Transkriptionen altpersischer Namen dürfte zum Beweis der Hauptthese genügen, ist aber im übrigen noch nicht zureichend. Einerseits ist das reiche neue Material zu verarbeiten, das sich aus der Publikation der Inschriften von Susa (vgl. S. 56 Anm. 1) ergibt — vgl. dazu die freilich sehr kritikbedürftige Abhandlung von O. G. von Wesendonk, ZII 7, 189 ff. —, andererseits muß untersucht werden, wieweit die babylonischen Umschreibungen persischer Namen in den Achämenideninschriften und den Urkunden aus achämenidischer Zeit eine bereits jahrhundertealte Schreibertradition fortführen. Die dazu notwendige Sammlung und Durcharbeitung des

gesamten keilschriftlich überlieferten altiranischen Namenmaterials hoffe ich einmal mit Hilfe der mir jetzt durch den Übergang nach Leipzig zugänglich gewordenen assyriologischen Beratung durchzuführen. Darum gehe ich hier auch noch nicht im einzelnen auf die scharfsinnigen und geistvollen, aber auch vielfach anfechtbaren Versuche H. Jacobsohns ein, aus griechischer Überlieferung bis ins 8. Jh. v. Chr. zurückreichende Fälle von typisch mitteliranischem Lautwandel nachzuweisen (*Σκυθικά*, KZ 54, 254 ff.; Zum Mitteliranischen, ebenda 56, 127 ff.). Dazu nur einige vorläufige Bemerkungen. Übergang von intervokalischer Tenuis zu Media im 5./4. Jh. (KZ 54, 273 Anm. 1 — vgl. oben S. 61) wird weder durch griechisch *Μεγαβάτης*, *Μιτροβάτης* (für *bagapāta, miϑrapāta*) noch durch das angebliche פרבד (aus **fra-pāda*) der Bilinguis von Sardes bezeugt. Denn im ersteren Falle liegt Anpassung der persischen Namen an griechische Komposita mit *-βάτης* vor (so wie im ersten Beispiel persisch *baga* an griechisch *μεγα-* angepaßt ist). Und was den zweiten Fall angeht, so beruht פרבד nur auf einer willkürlichen Lesung von Andreas. Die richtige Lesung ist פרבר *fra-bar-*, *πρόθυρον*; sie wird einerseits, wie neuerdings P. Kahle, Kleinasiatische Forschungen I 35 f., abschließend dargetan hat, durch hebräisch פרבר, פרור (das natürlich nicht mit Andreas geändert werden kann), anderseits durch das von Andreas übersehene buddh.-sogd. *prβ'r* gesichert, das Gauthiot (Essai de gramm. sogd. 73. 133) durch 'pavillon' wiedergibt. Das sogdische Wort beweist übrigens auch, gegen Kahle a. a. O., daß das hebräische פרבר gegenüber פרור primär ist. — In den Umschreibungen des persischen Namens Vahyazdāta: babylonisch *u-miz-da-a-tu* elam. *mi-iš-da-ad-da*, will Jacobsohn (KZ 56, 129) eine den mittelpersischen Übergang von *ahya* zu *ē* zeigende volkstümliche Form **Vīzdāta*, **Vēzdāta* erkennen; und damit ließe sich allerdings das von ihm nicht herangezogene reichsaramäische ווידת gleichfalls vereinbaren. Aber wie soll man sich den Sachverhalt in concreto vorstellen? Aus welchen Gründen, und vor allem: kraft welchen Wissens sollen die Schreiber der altpersischen Version der Behistun-Inschrift die Form *Vahyazdāta* aufgestellt haben, wenn die wirklich gesprochene und lebendige Form *Vēzdāta* war? Jacobsohns Beobachtungen und Schlußfolgerungen führen ihn zu der Konsequenz, daß das Altpersische vom Anfang seines inschriftlichen Auftretens an, d. h. bereits zu Dareios' Zeiten, eine „archaische Hochsprache" gewesen sei, von der sich die „Volkssprache" durch eine Reihe ausgesprochen mittelpersischer Bildungen unterschieden hätte, vgl. besonders KZ 54, 269 Anm. 1. Ganz entschieden spricht sich in dieser Richtung Andreas aus (bei W. Doegen, Unter fremden Völkern 379 f.): „Die Sprache [der Gathas] ist noch so altertümlich, daß sie um mehrere Jahrhunderte älter sein muß als die Sprache der Achämeniden. Denn damals wurde bereits, wie sich sicher nachweisen läßt [so], vom Volke mitteliranisch gesprochen. Die Sprache der Inschriften des Darius und Xerxes sind [so] im großen und ganzen in einer Hochsprache abgefaßt [so]." Aber wann, wo und von wem soll denn das Altpersische eigentlich gesprochen und zur Schriftsprache erhoben worden sein? Wie soll es erklärt werden, daß in den Inschriften von Dareios I. und Xerxes I., umfangreichen und zum größten Teil nicht formelhaft starren, sondern zeitgenössische Ereignisse lebendig und eingehend erzählenden Texten, die Sprache durchweg in lebendigem und korrektem Gebrauch erscheint, um dann in den späteren Inschriften zu verfallen, wenn sie schon zu Dareios' Zeiten eine „altertümliche Hochsprache" — also deutlicher geredet: eine wesentlich t o t e Sprache war? Wo im alten Persien soll man eine Tradition entstanden und fortgeführt denken, die stark genug war, um ihren Trägern den einwandfreien Gebrauch der alten Sprache weiter zu ermöglichen, nachdem sie bereits in vollen Verfall eingetreten war?

Zu S. **76** Anm. 5: In der 2. Auflage seiner Lit. hist. of the Arabs (1930) S. 474 nimmt R. A. Nicholson bereits auf meinen in ZDMG 82, 3/4, LXXX geäußerten Zweifel an der Ableitung von mp. *zandīk* aus syr. *zaddīq* Bezug.

Zu S. **84** Anm. 1: *Neben* לאלמין *M 74 a 13* (zum ersten Male erklärt Studien zum antiken Synkretismus 294) findet sich in den von W. Lentz bearbeiteten Texten

(Die Stellung Jesu im Manichäismus 37. 72 Anm. 1. 126) die Defektivschreibung מן. Sie bezeichnet soeben H. S. Nyberg, MO 23, 373, als „nicht mit dem syrischen למין, sondern mit dem Pehleviideogramm für *yāvētān* (Frahang i Pahlavīk 27, 4) identisch. Dies kann aber deswegen nicht richtig sein, weil לאלמ(י)ן in den manichäischen Texten bestimmt nicht Ideogramm, sondern Fremdwort mit der Aussprache *lālmīn* ist. Ferner zeigt die von Nyberg nicht herangezogene Form לאלמין, daß לאלמן sekundäre Defektivschreibung ist. Da das Wort nicht nur literarisch, sondern von der lebenden Sprache der iranischen Manichäer aufgenommen war, so erklärt sich auch die Schreibung לאלמין statt לעלמין leicht: das syr. ע konnten Perser nicht sprechen, so daß aus *l'ālmīn lālmīn* werden mußte; und graphisch konnte es nicht beibehalten werden, weil es in der manichäischen Orthographie als mater lectionis für *ə ĕ ĭ*, nicht für *ă* gebraucht wurde.

Zu S. **84** Anm. 2: In Z. 21 der sogdischen Version der Inschrift von Kara Balgassun kommen die *nγ'wš'kt* 'Auditores', in Fr. 7 Z. 4 die *'rt'wty ny nγ'wš'kty* 'Electi und Auditores' vor, vgl. die treffliche neue Bearbeitung von O. Hansen, Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun (SA. aus Journ. Soc. Finno-Ougr. XLIV, 3, 1930) 20. 21. 36. 39. (Leider hat diese Untersuchung noch keine sichere Datierung der Inschrift erbringen können; gegen den Ansatz von Schlegel s. Chavannes-Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine 204, die das Denkmal für Pau-i, 808—821, errichtet sein lassen). In den Resten der türkischen Version hatte schon V. Thomsen *nuγoš[ak]* erkannt, vgl. Hansen 36. 39.

Zu S. **85** Anm. 1: Ich habe übersehen, daß die beiden von Asadī überlieferten Verse schon von P. Horn, Gr. ir. Ph. I b 101 f., besprochen worden sind. Doch hat Horn den ersten Vers ganz unrichtig übersetzt und außerdem in '*naγūšā*', wie er umschreibt, einen Sprachfehler für **maγūšā* sehen wollen; dagegen hat C. Salemann, Gr. ir. Ph. I a 260, schon fragweise die richtige Wortbedeutung 'Hörer' angesetzt, ohne sie sachlich erklären zu können.

Zu S. **86** Anm. 5: Meine Erklärung von *δyn'rtvspy'*, die sich hauptsächlich auf das daneben auftretende *'rtvyspy'h* stützt, ist sehr unsicher. Möglich wäre auch die Interpretation *δēnārt-vispiya* 'Gesamtheit der Religiosi', wobei dann *δēnārt* Pl. zu **δēnār* = mp. *dēnāvar* wäre (vgl. die bekannte Mitteilung des Gardēzī über die *dēnāvarīja*, d. h. die Manichäer, am Uigurenhofe, und dazu Marquart, Streifzüge 91. 502). Dann hätte das Wort mit *ardāv* nichts zu tun und müßte *'rtvyspy'h* als eine, freilich nicht leicht erklärbare, Kurzform von *δyn'rtvspy'* gelten. Vgl. aber wiederum mp. S. *dēn-ardāīh* S 9 d 17 (Izv. imp. akad. nauk 1912, 10).